شرح الحلقة الثالثة

الأصول العملية

للشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر قدس سره

تقريراً لدروس المرجع الديني

السيد كمال الحيدري

الجزء الأول

من القسم الثاني

بقلم

الشيخ علي حمود العبادي


بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين.

لا يختلف اثنان في أهميّة المنجز المعرفي لأستاذنا المجدّد الشهيد السيد محمد باقر الصدر قدس سره؛ فقد ساهمت جهودُه في رفد وإثراء حوزاتنا العلمية بأحد أهمّ الكتب الأصولية التي عرفتها العقود الأخيرة، وهو كتابه المعروف بـ(الحلقات)، هذا الكتاب الذي نتمنّى أن تعمّ فائدة تدريسه والتعلّم من منهجيّته عموم حوزاتنا العلميّة.

وقد حصل لنا – في سالف الأيام– توفيق تدريس هذا الكتاب لثلّة من طلبة العلوم الدينيّة في إطار المشروع التدريسيّ في حوزة قم المقدّسة.

وحاول تلميذنا العلّامة المحقّق الشيخ علي العبادي (دام توفيقه) أن يعدّ تلك الدروس ويقرّرها ويخرجها بالصيغة الماثلة أمامكم، فوجدتُ ـ بعد ملاحظتها ـ أنها استطاعت أن تستوعب المطالب التي عرضتُ لها بعمق وحسن بيان، ومن ثمّ فهي تعبّر عن جهدٍ فكريٍّ وعلميٍّ بذله الكاتب من أجل توضيح هذه الأفكار.

وإذ أبارك له هذه المواهب، وأقدّر فيه هذه القابليات، أدعو العليّ القدير أن يأخذ بيده لما فيه المزيد من الرقيّ والتقدّم في طريق تحقيق وتنفيذ دراسات أخرى، إنه وليّ التوفيق.

كمال الحيدري

٢٠/ج٢/١٤٣٣ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة المؤسسة

بين يديك عزيزي القارئ سفر مهمّ ومنجز معرفيّ للشهيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر قدس الله نفسه؛ وهو كتاب (دروس في علم الأصول) المعروف بين طلاب العلم بـ (الحلقات)، وقد توزّع على حلقات ثلاث، يبدأ الطالب بدراسة الأولى منها والتي أُعدّت للمبتدئين في دراسة هذا العلم، وعندما يتجاوزها للثانية يجد فيها نفس المادّة لكن بنحو أوسع وأعمق، وهكذا الثالثة.

لقد أراد السيد الشهيدقدس سره من خلال هذه الطريقة البحثية أن يدفع عجلة الدرس الحوزوي خطواتٍ في الاتجاه الصحيح، وأن يلهم طلاب العلوم الدينية طريقة البحث والاجتهاد والرؤية والمنهج، ويبعدهم عن لغة المقفلات التي تشغل الطالب في البحث عن شكلية اللفظ دون التعمّق في مضمونه.

وقد قام تلميذه السيد كمال الحيدري دامت إفاضاته بشرح هذه المادّة الدرسية على ثلّة من طلاب الحوزة العلمية في قم المقدّسة قبل أكثر من خمسة عشر عاماً، وهي بحوث جاءت في إطار إيضاح هذه المادّة الدرسية من غير التعليق عليها أو نقدها؛ فإنّ التعليق أو النقد ـ كظاهرة علمية مستحسنة ـ لا تتأتّى للباحث دون هضم المادّة المراد نقدها وفهم مبادئها التصوريّة والتصديقيّة، وهي طبيعة لابدَّ أن يتربّى طلّاب المعرفة عليها، وأن يعرفوا أولويّاتها، وأن يتدرّبوا في ممارستها، على أن نشير بأن ما طُرح في شرح هذا الكتاب لا يمثِّل – بالضرورة – آراء سماحة السيد الحيدري الأصولية.

وقام فضيلة الشيخ علي العبادي مشكوراً بتقرير هذه المادّة الدراسية وتنظيمها على شكل كتاب ينفع طلاب العلم في هذه المرحلة المتقدّمة؛ وأسهم الحاج عبد الرضا عبد الحسين الافتخاري في مراجعة هذه المادّة وتحرير بعض فقراتها ومعالجة مشكلاتها اللغوية، ولا ننسى أخيراً الأخ صلاح الحلفي الذي تجشّم عناء إخراجها بهذه الحلّة الزاهية.

نسأل الله أن يجعل هذا السفر – الذي مثّل، بأجزائه الستّة، شرح قسم الأصول العملية ومباحث التعارض– نافعاً لطلاب العلوم الدينية، وأن يرفع ثواب أعمالنا إلى روح السيد الشهيد محمد باقر الصدر، إنه ولي التوفيق.

مؤسّسة الإمام الجواد عليه السلام للفكر والثقافة

١٥ جمادى الثانية، ١٤٣٣هـ

مقدمة المقرّر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أخرجنا من الظلمات إلى النور وأنقذنا من الجاهلية بالإسلام، والصلاة والسلام على خير خلقه وخاتم رسله، البشير النذير والسراج المنير، سيّدنا محمد وعلى أهل بيته الطيّبين الطاهرين، وبعد:

درجت العادة في التقديم حول كتابات السيد الشهيد قدس سره في التعريف بهذه الشخصية العظيمة وما تميّز به من عمق ودقّة، بالإضافة إلى التعريف بإسهاماته في حقل المعرفة عبر إيغاله في معالجة القضايا الفكرية التي تضمّنت إلماعات فائقة الأهمية حتى صارت نظرياته وأطروحاته الجديدة من أروع النظريات وعلى الأصعدة كافّة.

بيد أنَّ النقطة الأهمّ هي أنّ الكتابة مهما بلغت فهي لا تعكس حقيقةَ هذا العالم الفذّ ، الذي كان يسعى دائماً في كلّ علم يلجُه إلى فتح المغالق والمجملات، مضافاً إلى ما اتّسم به من التهذيب العالي ومن تزكية الباطن وتهذيب السلوك، حتى أصبح أسوةً للعاملين.

على هذا الأساس، نكتفي بالإشارة المفهمة حول منجزاته الأصولية وما تميزت به مؤلّفاته من عمق ودقّة عالية قلَّ نظيرها، وما قدّمه من مبانٍ وإبداعاتٍ جديدة.

فمن إنجازاته التي تبرز إلى جوار الإنجازات الفكرية: تلك المصنّفات الأصولية المهمّة، ومن أهمّها:

١ . غاية الفكر، هذا الكتاب لم يطبع منه سوى مجلّد واحد، وهو متعلّق بالعلم الإجمالي، ويُفهم من مقدّمة الكتاب أنّ الشهيد الصدر كان في صدد

تأليف دورةٍ استدلالية كاملة في الأصول ، حيث جعل بحث العلم الإجمالي الجزء الخامس من السلسلة، ويظهر أنَّه قدَّمه على الأبحاث الأخرى، لكنه لم يوفَّق - وللأسف- في إكمال هذه الدورة.

٢. المعالم الجديدة للأصول، كتبه سنة (١٣٨٥ هـ) لمعهد أصول الدين في بغداد، وهو على قسمين؛ الأوّل: حول تأريخ علم الأصول ودوره في الاستنباط. والثاني: فيه دورة أبحاث ابتدائية مبسّطة. ولهذا الكتاب أهمّية كبيرة من عدّة جهات:

الأولى: البحث التاريخي الوارد في بداية الكتاب، حيث كان السيد الشهيد - دون أدنى شكّ- أوّل من كتب في تأريخ الأصول عند الشيعة بهذا التفصيل، وجميع الكتب والأبحاث التي جاءت بعده اعتمدت عليه كمصدر أساسي.

الثانية: الهيكلية الجديدة التي استخدمها في تبويب الأبحاث.

الثالثة: كونه كتاباً درسياً تعليمياً، مع الأخذ بعين الاعتبار أن كتباً مثل القوانين والرسائل والمعالم ليست كتباً دراسية، ويواجه الطلاب المبتدئون صعوبات جدية في فهم هذه الكتب؛ فكان من الضروري وجود كتب متينة تتمتّع بخصائص تدريسية تحلّ مكانها، وعملُ السيد الشهيد الصدر في تأليف المعالم الجديدة ودروس في علم الأصول في ثلاث حلقات عملٌ تأسيسيٌّ وخطوةٌ بعيدة المدى لحلّ هذه المشكلة والاستعاضة عن هذه العناوين.

٣. دروس في علم الأصول، اشتهر هذا الكتاب بالحلقات لأنه جاء في حلقاتٍ ثلاث؛ وكتبه السيد الصدر بأسلوب صالح للتدريس؛ له مميّزات كثيرة من هذه الجهة، وبذلك تحلّ مشكلة عدم وجود دورة دراسية كاملة في السطوح(ما قبل البحث الخارج).

هذا بالإضافة إلى ما كتبه الشهيد الصدر بخطّ يده، أو دروسه الأصوليّة التي قام بعض تلامذته بتقريرها، وأهمّ هذه التقريرات:

١. بحوث في علم الأصول لآية الله السيد محمود الهاشمي، طبع في سبعة مجلّدات.

٢. مباحث الأصول لآية الله السيد كاظم الحائري، وهي دورة كاملة لكن لم يطبع منها حتّى الآن سوى القسم الثاني (القطع والظنّ والأصول العملية) في خمسة مجلدات.

٣. بحوث في علم الأصول، تقرير الشيخ حسن عبد الساتر، طبع منه حتى الآن (١٣) مجلّداً.

امتيازات كتاب الحلقات

حيث إنّ هذه المقدّمة مخصّصة لشرح الحلقة الثالثة، ينبغي أن نشير إلى أهمّ الخصائص والمميّزات التي يتمتّع بهذا هذا الكتاب.

يتفوّق هذا الكتاب عن الكتب السابقة التي وضعها السيد الشهيد ، فهو منظّم بطريقة متناسبة مع المستوى التعليمي في السطح الدراسي الحوزوي على ثلاث حلقات – متدرّجة من الأسهل فالأصعب– ولهذا الكتاب مزايا تعليمية كثيرة ، فهو كالكتاب السابق، جميل وسلس وعباراته مسبوكة، ولغته عصرية متناسبة مع الذوق الحديث لفهم اللغة العربية.

مع أن السيد الشهيد قصد منه الكتاب الدرسي، وكان آخر كتاب أصولي في حياته، لذلك نشاهد في كثير من مباحثه آخر نظرياته وما استقرّت عليه آراؤه الأصولية. ولذا اعتبر هذا الكتاب مغنماً مهمّاً للباحثين والمحقّقين.

والنقطة الأخيرة فيما يرتبط بالكتاب أنَّ تبويبه جديد وإبداعي، ومختلف عن التبويب الذي جاء في كتاب المعالم الجديدة. وخلاصته على الشكل التالي:

* **مقدّمات** (تعريف علم الأصول، الموضوع والغرض منه، الحكم الشرعي وتقسيماته).

* **بحث القطع** كمستند وأساس لجميع الأبحاث الأصولية.

* **الأدلة المحرزة:** ١) الدليل الشرعي؛ ٢) الدليل العقلي.

١. **الدليل الشرعي**، جاء في الأبحاث التالية:

البحث الأول: تحديد دلالات الدليل الشرعي:

أ) الدليل الشرعي اللفظي : يشمل أبحاث الوضع، المعاني الحرفية، الحقيقة والمجاز، هيئة الجمل، الأوامر، النواهي، الإطلاق والتقييد، العامّ والخاصّ، المفاهيم.

ب) الدليل الشرعي غير اللفظي (دلالة الفعل ودلالة التقرير).

البحث الثاني: إثبات صغرى الدليل الشرعي:

أ) وسائل الإثبات الوجداني: ١. التواتر ٢. الإجماع ٣. الشهرة.

ب) وسائل الإثبات التعبّدي (بحث حجية الخبر الواحد ودائرة حجيته).

البحث الثالث: حجية الظهور.

٢. **الدليل العقلي**، وجاءت فيه الأبحاث التالية:

أ) المستقلات العقلية وغيرها.   ب) حجية الدليل العقلي.

* **الأصول العملية.**

١. خصائص الأصول العملية، وتقسيماتها، عقلية وشرعية وتنزيلية ومحرزة، وموارد جريانها.

٢. الوظيفة العملية – في حالة الشك– القسم الأوّل.

الوظيفة الأولية في حالة الشكّ: مسلك قبح العقاب بلا بيان ومسلك حقّ الطاعة.

الوظيفة الثانوية في الحالة الشكّ: البراءة الشرعية وأدلّتها والوظيفة العملية في حالة العلم الإجمالي.

٣. الوظيفية العملية في حالة الشك – القسم الثاني.

قاعدة منجزية العلم الإجمالي، والمباحث ذات الصلة به.

٤. مباحث الاستصحاب.

* **خاتمة في تعارض الأصول.**

آراء المصنّف ونظرياته الأصولية

الشهيد الصدر عالم أصولي بارع ، أوجد تغييرات جذرية في تبويب الأصول وبنائه، كما أنه أدخل تحديثات على المضمون وصلب الأبحاث؛ وطرح جملة مباحث غير مسبوقة ، وله آراء جديدة في العديد من المباحث الأوّلية، كلّ ذلك جعل منه أصولياً عظيماً وممتازاً. وفي المقام نكتفي بعرض نماذج من أفكاره الإبداعية الأصولية:

١ . ابتكر الشهيد الصدر، في إطار معالجته لبنية الأصول ودراسة المشاكل الفنّية التي لحقت ببناءات الأصول وتنظيماته السابقة، نوعين من التبويب: الأول على أساس أقسام الدليل، والآخر طبق نوع الدليلية.

أما الأول – أقسام الدليل– فهو على الشكل التالي:

أ) الأدلة:

– الأدلة الشرعية، وفيها مباحث الدلالات والصدور والحجية.

– الأدلة العقلية وفيها : القضايا العقلية وتحديدها صغروياً ، وحجّية الدليل العقلي كبروياً.

ب) الأصول العملية وفيها: الأبحاث العامّة في الأصول (الأبحاث المتعلّقة بالشبهة البدوية كالبراءة والاستصحاب)، والأبحاث المتعلّقة بالشبهات المقرونة بالعلم.

ج) خاتمة في مباحث التعارض.

٢ . إحدى التحوّلات التي أدخلها على قالب هذا العلم، كان تأليفه لكتاب تدريس في أصول الفقه اشتهر بالحلقات، كما أشرنا آنفاً.

٣. الشهيد الصدر أوّل من فصّل في بحث السيرة – سيرة العقلاء وسيرة المتشرّعة– وشرح طرق كشفها . وإبداعاته في هذا البحث ممتازة جداً ولا مثيل لها.

٤ . نظرية حقّ الطاعة، إحدى نظرياته الأساسية في الأصول، طرحها في

مقابل نظرية القائلين بـ (قبح العقاب بلا بيان) بمعنى البراءة العقلية.

٥. من ابتكارات الشهيد الصدر نظريته لحلّ مشكلة إنتاجية المعرفة ويقينية الاستقراء عن طريق حساب الاحتمالات. وجاءت هذه النظرية في كتابه الأسس المنطقية للاستقراء. واستخدمها في الأصول أيضاً؛ فأثبت كيفية تحصيل العلم بالخبر المتواتر والإجماع المحصّل والشهرة عن طريق حساب الاحتمالات، بينما لم يلج أيٌّ من الأصوليين طريق الاستقراء لإثبات المعرفة بواسطته. إضافة إلى ما سبق كان للشهيد الصدر في كثير من المسائل الأخرى آراء ونظريات خاصّة به لحلّ المشاكل العلمية، لا يسع المجال لذكرها هنا.

وعلى هذا الأساس أصبح هذا الكتاب محطّ اهتمام الأعلام وأساتذة الحوزة العلمية ومن جملتهم سماحة العلامة آية الله السيد كمال الحيدري حفظه الله تعالى الذي انبرى لشرح هذا الكتاب، حيث سعى في كلّ فكرة من أفكاره وكلّ خطوة من خطواته أن يرسو على فهم سليم لمضامين هذا الكتاب.

وقد وفّقت بحمد الله تعالى أن أضعها بهذا الشكل الماثل بين يدي القارئ العزيز، وهذا هو القسم الثاني من كتاب الحلقات الذي اختصّ بشرح الأصول العملية، حيث جاء بستة أجزاء.

منهج السيد الأُستاذ في شرح الحلقة الثالثة

يتميّز منهج السيد الأُستاذ آية الله الحيدري في شرح الحلقة الثالثة بما يلي:

١. إحدى النقاط المهمّة في منهجية السيد الأستاذ هي أنه قبل الولوج في شرح المطلب يقوم ببيان المقدّمات التي يتوقّف عليها البحث، من قبيل تأريخ المسألة والأصول الموضوعة التي تتّكئ عليها المسألة، مضافاً إلى بيان ثمرتها في المباحث الفقهية.

٢. وأيضاً من النقاط المنهجية الأخرى التي تبرز إلى جوار النقطة السابقة: أن طريقة الأستاذ الحيدري تميّزت بمنهجية خاصّة ساهمت في إعطاء الطالب

تمرّساً في المسائل الأصولية من خلال إطلاعه على نصوص أصولية أخرى لكلّ مسألة، ليكسب الطالب رؤية واسعة حول المسألة الأصولية.

٣. حينما يلج السيد الحيدري في البحث، فإنه يمرّ بإضمامة من الأقوال والآراء المختلفة في البحث بأسلوب جميل، فيقوم أولاً بتوضيح المسألة إيضاحاً كاملاً، وبعد ذلك ينتقل إلى تطبيق ما أوضحه على عبارات الكتاب، الأمر الذي يُحدث لدى القارئ شحنة مكثّفة من الإحساس بأهمّية البحث، بالإضافة إلى أنه يساهم في تمهيد السبيل بما يحدثه من انشراح الصدور والنفوس.

٤. حين الانتهاء من الشرح يشير إلى أهمّ البحوث والتعليقات أو الإشكالات التي تتعلّق بكلّ مسألة.

منهجنا في تقرير البحث

حيث إنّ مادّة الشرح عبارة عن مجموعة من الدروس، لذا اقتضى تقريرها بهذا الشكل الماثل بين يدي القارئ الكريم منهجاً خاصّاً تبعاً لما تمليه طبيعة تحويل الدروس إلى مادّة مقروءة، ويمكن تلخيص منهج التقرير بالنقاط التالية:

١. الحفاظ على تسلسل البحث على وفق ما كان عليه في المتن، ما عدا بعض الأبحاث التي اقتضى تنظيمها التقديم والتأخير.

٢. إضاءة البحث باستحداث عناوين أخرى تسهم في سهولة المطالعة ومعرفة محتوى ومضمون البحث.

٣. تدوين الأبحاث وفتحها في ضوء مراجعة عدد من المصادر الأخرى.

٤. في بداية كلّ مقطع من المقاطع وضعت فهرساً إجمالياً لبيان أهمّ ما تضمّنه من بحوث، لإعطاء لمحة إجمالية للمباحث التي تناولها ذلك المقطع.

٥. بعد طيّ كلّ مسألة وضعت تعليقات لشرح العبائر المبهمة في المتن.

٦. عُزّز البحث بذكر ما يرتبط بكلّ مسألة من تعميق ومناقشات وأقوال الأعلام فيها، وقد وضعت هذه الأبحاث في خاتمة كلّ مسألة، لئلا يختلط مع

حدود ودائرة البحوث في الحلقة الثالثة، الأمر الذي قد يتسبّب في إحداث التشويش أو الخروج من البحث.

٧. الملاحظ في متن الكتاب أنه اعتمد على نقل النصوص بالمعنى، لذا قمت بإخراج النصوص وتخريجها من مصادرها الأصلية، مع التأكّد من سلامة النصوص المقتبسة.

٨. دأبت في نهاية كلّ بحث أن أعقبه بخلاصة أشير فيها إلى حصيلة ما ورد فيه، من دون التوغّل إلى المزيد من التفريع والتشقيق.

إهداء

أسأل الله تعالى أن يتقبّل مني هذه البضاعة المزجاة بأفضل القبول، متضرّعاً إليه تعالى أن يرفع أجر هذا العمل إلى الأرواح الطاهرة من أهل البيت عليهم السلام وأن تكون موضع رضاهم.

وفي الختام لا يفوتني أن أتقدّم بالشكر الجزيل لأخي العزيز عبد الرضا عبد الحسين، لما قام به من جهد مشكور في مراجعة الكتاب وتدقيقه، وكذلك الأخ العزيز صلاح الحلفي؛ الذي بذل جهده في التنضيد والتصحيح وإخراجه بهذه الصورة الجملية.

قم المقدسة
عش آل محمد صلى الله عليه وآله
علي حمود عناد العبادي
الثالث من ربيع الثاني ١٤٣٣هـ



الأصول العملية

- التمهيد
- الوظيفة العملية في حالة الشكّ
- الاستصحاب





الأصول العملية

(١)

التمهيد

١. خصائص الأصول العملية

٢. الأصول العملية الشرعية والعقلية

٣. الأصول التنزيلية والمحرزة

٤. مورد جريان الأصول



(١)

أمور تمهيدية

- منهج الاستنباط في الفقه الإمامي والفقه السنّي
- المراحل التاريخية للأصل العملي
- الفرق بين القاعدة الفقهية والأصولية
- أقسام المسائل الأصولية

الشرح

قبل الولوج في بحث الأصول العملية لا بأس بالإشارة إلى أمور:

الأمر الأوّل: منهج الاستنباط في الفقه الإمامي والفقه السنّي.

الأمر الثاني: المراحل التأريخية للأصل العملي.

الأمر الثالث: الفرق بين القاعدة الأصولية والفقهية.

الأمر الرابع: أقسام المسائل الأصولية.

الأمر الأوّل: منهج الاستنباط في الفقه الإمامي والفقه السني

أوّلاً: منهج الاستنباط في الفقه الإمامي

يتميّز الفقه الإمامي عن الفقه السنّي بأن منهج الاستنباط في الفقه الإمامي يعتمد على مرحلتين للاستنباط:

الأولى: هي المرحلة التي يسعى فيها الفقيه للحصول على الدليل الشرعي الموصل إلى الحكم الواقعي، سواء كان هذا الدليل قطعياً أم ظنّياً معتبراً من الشارع، كخبر الثقة، ويسمّى هذا الدليل بالدليل المحرز.

الثانية: وهي مرحلة البحث عن الوظيفة العملية عند العجز عن الحصول على الدليل الشرعي، وتسمّى القواعد التي تبحث في هذه المرحلة بالأصول العملية كأصالة الاحتياط والبراءة. وبهذا يتّضح أن دور الأصول العملية هو تشخيص الوظيفة العملية عند العجز عن العثور على الدليل المحرز وليس الكشف عن الحكم الواقعي[1]، ولذا تسمّى الأصول العملية بالأدلّة غير المحرزة.

قال صاحب الكفاية: «الأصول العملية وهي التي ينتهي إليها المجتهد بعد

---

(١) لا يخفى أن المراد بالشكّ الذي يكون موضوعاً للأصول العلمية هو الشكّ في التكليف، وسيأتي بيان ذلك مفصّلاً في بحث: تحديد مفاد البراءة، في المقطع رقم (٢٠).

الفحص واليأس عن الظفر بدليل، مما دلّ عليه حكم العقل أو عموم النقل»[١]، بمعنى: الأحكام الكلّية التي دلّ عليها حكم العقل كالبراءة العقلية، فإنّها حكم كلّي يدلّ عليها حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، أو يدلّ عليها عموم النقل كالبراءة الشرعية، حيث إنها حكم كلّي يدلّ عيها مثل حديث الرفع.

فالأصول العملية هي التي تحدّد الوظيفة العملية في حالة الجهل بالحكم الشرعي في مقام العمل بعد اليأس عن الظفر بدليل على الحكم الشرعي.

وعرّفها المحقّق البحراني في حدائقه حيث قال: «الأصول العملية وهي القواعد التي ينتهي إليها الفقيه بعد فحصه وعجزه عن الظفر بالدليل على الحكم الشرعي فيبحث عن وظيفته في هذا الفرض من الاستصحاب والبراءة والاحتياط والتخيير حسب اختلاف الموارد»[٢].

ثانياً: منهج الاستنباط في الفقه السنّي

إن مدار عملية الاستناط في الفقه السنّي هو التوصّل إلى الحكم الواقعي، وعلى هذا الأساس نجدهم يتمسّكون أوّلاً بالأدلّة المشروعة من الكتاب والسنّة، فإن لم يجدوا ذلك أخذوا بمطلق الأمارات من الظن والقياس ونحو ذلك، وإن لم يجدوا هذه الأمارات تمسّكوا بأيّ طريق ولو كان ضعيفاً كالأمارات والظنون القائمة على أساس اعتبارات ومناسبات واستحسانات.

فهم يتوسّلون بكلّ وسيلة لإثبات الحكم الشرعي مهما أمكن، وإن اختلفوا فيما بينهم في ترتيب أدلّة الاستنباط. وإليك بعض كلمات أعلام المذاهب في كيفية ترتيبهم للأدلّة.

فمثلاً: نجد أن ترتيب أصول الفقه عند المذهب الحنفي بالشكل التالي: الكتاب، والسنّة، وإجماع الصحابة، والقياس، والاستحسان والعرف.

---

(١) كفاية الأصول: ص٣٣٧.

(٢) الحدائق الناضرة: ج٩، ص٣٦٣.

وقد ذكر الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد قول أبي حنيفة في ذلك، حيث قال: قال أبو حنيفة: «آخذ بكتاب الله فما لم أجد فبسنّة رسول الله ﷺ، فإن لم أجد في كتاب الله ولا سنّة رسول الله ﷺ أخذتُ بقول أصحابه، آخذ بقول من شئت منهم، وأدَعُ من شئت منهم ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم. فأمّا إذا انتهى الأمر - أو جاء - إلى إبراهيم، والشعبي، وابن سيرين، والحسن، وعطاء، وسعيد بن المسيب - وعدّد رجالاً- فقوم اجتهدوا فأجتهد كما اجتهدوا»[1].

وفي المذهب المالكي نجد أن ترتيب أصول الفقه بالشكل التالي:

القرآن؛ السنّة؛ الإجماع؛ إجماع أهل المدينة؛ قول الصحابي؛ القياس؛ المصلحة المرسلة؛ العرف والعادات؛ سدّ الذرائع؛ الاستصحاب؛ الاستحسان[2].

أمّا أصول الفقه عند الشافعية، فقد ذكر الشافعي أن طريقة استنباط الأحكام تتمّ على مراحل هي:

«الأولى: الكتاب والسنّة، إذا ثبتت السنّة.

الثانية: الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنّة

الثالثة: أن يقول بعض صحابة النبي ﷺ ولا نعلم مخالفاً منهم.

الرابعة: اختلاف أصحاب النبي ﷺ في ذلك.

الخامسة: القياس على بعض الطبقات ولا يصار إلى شيء غير الكتاب والسنّة وهما موجودان وإنّما يؤخذ العلم من أعلى»[3].

أمّا أصول الفقه عند المذهب الحنبلي، كما ذكرها ابن القيم الجوزية فهي: أن الأصول التي بنى عليها أحمد بن حنبل فتاواه، خمسة:

---

(١) تاريخ بغداد: ج١٣، ص٣٦٥.

(٢) انظر أصول السرخسي: ج٢، ص١٩٩.

(٣) كتاب الأمّ: ج٧، ص٢٨٠، وانظر: الرسالة: ص٤٧١.

«أحدها: النصوص، فإذا وجد النصّ أفتى بموجبه ولم يلتفت إلى ما خلفه، ولذلك قدم النصّ على فتاوى الصحابة.

الثاني: ما أفتى به الصحابة ولا يعلم مخالفاً فيه، فإذا وجد لبعضهم فتوى ولم يعرف مخالفاً لها لم يعدل بها إلى غيرها، ولم يقل إن ذلك إجماع، بل يقول من ورعه في التعبير: لا أعلم شيئاً يدفعه.

الثالث: إنه إذا اختلف الصحابة تخيّر من أقوالهم أقربها إلى الكتاب والسنّة، ولم يخرج عن أقوالهم، فإن لم يتبيّن له موافقة أحد الأقوال، حكى الخلاف ولم يجزم بالقول.

الرابع: الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه، وهو الذي رجحه على القياس.

الخامس: إذا لم يكن عند الإمام أحمد في المسألة نصّ ولا قول للصحابة أو واحد منهم ولا أثر مرسل أو ضعيف، ذهب إلى القياس فاستعمله للضرورة»[1].

بهذا يتّضح أن منهج الاستنباط عند السنّة هو السعي إلى الوصول إلى الحكم الشرعي، وإن كان الدليل على الحكم ضعيفاً كالأمارات والظنون القائمة على أساس اعتبارات ومناسبات واستحسانات، نعم إنهم يختلفون فيما بينهم في ترتيب أدلّة الاستنباط.

الأصول العملية هي المائز الأساس بين الفقه الإمامي والسنّي

مما تقدّم يتّضح أن الرجوع إلى الأصول العملية في الفقه الإمامي في حالة عدم توفّر دليل على الحكم الشرعي، من المميّزات الأساسية التي تميّزهم عن الفقه السنّي الذي المدار عنده دائماً هو الوصول إلى الحكم الواقعي بالأدلّة المتقدّمة عنده، سواء من خلال الكتاب أو السنّة أو القياس والاستحسان ونحوها

---

(١) انظر: الإمام الصادق والمذاهب الأربعة: ج٤، ص٥١٤.

من الأدلّة التي تقدّم ذكرها آنفاً، وحسب الترتيب الخاصّ لدى كلّ مذهب.

فمنهج الاستنباط في الفقه الإمامي يقوم على مرحلتين من الاستنباط، ففي المرحلة الأولى يبحث الفقيه عن الحكم الواقعي، فإن لم يجد دليلاً على الحكم الواقعي انتقل إلى المرحلة الثانية وهي تحديد الوظيفة العملية، ولو عقلاً، دون أن يتجه إلى التماس الأدلّة الناقصة غير المعتبرة شرعاً.

ومن هنا نجد أن الفقه الإمامي قد توسّع في بحث الأصول العملية وأقسامها وشروط كلّ منها، بينما فقه العامّة لم يتعرّض لتلك البحوث، بل على العكس من ذلك نجد أن للبحث عن الأمارات والظنون غير المعتبرة ومحاولات إثبات الحكم الشرعي على أساس الظنون غير المعتبرة مجالاً واسعاً في أصول فقه العامّة، في الوقت الذي يكون البحث عنها عندنا محصوراً في حدود قيام دليل شرعي معتبر على حجّيتها كخبر الثقة وحجّية الظهور.

الأمر الثاني: المراحل التاريخية للأصل العملي

عند إجراء مسح ميداني لتاريخ الأصول العملية في الفقه الشيعي، نلمس بوضوح أن الأصل العملي لم يكن مطروحاً بالشكل المتعارف في عصرنا هذا، وإليك لمحة مختصرة عن الأطوار التي مرّ بها الأصل العملي.

١. الأصل العملي مندرجاً تحت دليل العقل

كان الأصل العملي في فجر تاريخ الفقه الإمامي مندرجاً تحت دليل العقل، ولذا نجد أن السيد علم الهدى وابن إدريس يذكران بأنهما يعتمدان على الأدلّة العلمية فقط، ولا يجوّزان إعمال أيّ دليل لا يفيد العلم كخبر الواحد والقياس، ونحوها من الأدلّة الظنّية.

وقد حصرا الأدلّة القطعية بالكتاب والسنّة المتواترة وإجماع الطائفة والعقل، واعتبرا البراءة إحدى تطبيقات دليل العقل في فقههما.

قال السيد علم الهدى: «اعلم أنّه لابدّ في الأحكام الشرعية من طريق

يوصل إلى العلم بها، لأنا متى لم نعلم الحكم ونقطع بالعلم على أنّه مصلحة جوّزنا كونه مفسدة، فيقبح الإقدام منّا عليه، لأنّ الإقدام على ما لا نأمن من كونه فساداً أو قبيحاً، كالإقدام على ما نقطع على كونه فساداً، ولهذه الجملة أبطلنا أن يكون القياس في الشريعة الذي يذهب مخالفونا ... وكذلك أبطلنا العمل في الشريعة بأخبار الآحاد، لأنها لا توجب علماً ولا عملاً، وأوجبنا أن يكون العمل تابعاً للعلم، لأنّ خبر الواحد إذا كان عدلا فغاية ما يقتضيه الظن بصدقه، ومن ظننت صدقه يجوز أن يكون كاذباً وإن ظننت به الصدق، فإن الظن لا يمنع من التجويز، فعاد الأمر في العمل بأخبار الآحاد إلى أنّه إقدام على ما لا نأمن من كونه فساداً وغير صلاح ... وإنّما أردنا بهذه الإشارة أن أصحابنا كلهم سلفهم وخلفهم، متقدّمهم ومتأخّرهم يمنعون من العمل بأخبار الآحاد ومن العمل بالقياس في الشريعة، ويعيبون أشدّ عيب على الراغب إليهما والمتعلّق في الشريعة بهما، حتى صار هذا المذهب – لظهوره وانتشاره – معلوماً ضرورة منهم وغير مشكوك فيه من أقوالهم»[1].

وقال ابن ادريس الحلي في السرائر بعد نقله لكلام السيد المرتضى في السرائر: «هذا آخر كلام المرتضى قدس سره حرفاً فحرفاً. فعلى الأدلّة المتقدّمة أعمل وبها آخذ وأفتي وأدين الله تعالى، ولا ألتفت إلى سواد مسطور وقول بعيد عن الحقّ مهجور، ولا (أقلّد) إلا الدليل الواضح والبرهان اللائح، ولا أعرج إلى أخبار الآحاد، فهل هدم الإسلام إلا هي، وهذه المقدّمة أيضاً من جملة بواعثي على وضع كتابي هذا، ليكون قائماً بنفسه ومقدّماً في جنسه، وليغني الناظر فيه – إذا كان له أدنى طبع – عن أن يقرأه على من فوقه، وإن كان لأفواه الرجال معنى لا يوصل إليه أكثر الكتب في أكثر الأحوال»[2].

---

(١) رسائل المرتضى: ج١، ص٢٠٤.

(٢) السرائر: ج١، ص١٨، ٢٠.

وفي موضع آخر قال: «الحقّ لا يعدو أربع طرق: إمّا هي من الله سبحانه، أو سنّة رسوله المتواترة المتّفق عليها، أو الإجماع، فإذا فقدت الثلاثة فالمعتمد في المسألة الشرعية – عند المحقّقين الباحثين عن مآخذ الشريعة – التمسّك بدليل العقل فيها، فإنّها مبقاة عليه وموكولة إليه، فمن هذه الطرق نتوصّل إلى العلم بجميع الأحكام الشرعية في جميع مسائل أهل الفقه، فيجب الاعتماد عليها والتمسّك بها، فمن تنكّر عنها عسف وخبط خبط عشواء وفارق قوله المذهب»[1].

ومما تقدّم يتّضح أن حقيقة الأصل العملي كانت موجودة، لكنهم يدرجونها تحت دليل العقل.

٢. إلحاق البراءة بالاستصحاب

وقد تلحق البراءة بالاستصحاب؛ لأنّ الحالة الأصلية هي براءة الذمّة قبل الشرع بحكم العقل فتستصحب تلك البراءة، وسمّوها باستصحاب حال العقل.

قال المحقّق الحلي: «وأمّا الاستصحاب: فأقسامه ثلاثة: استصحاب حال العقل وهو التمسّك بالبراءة الأصلية»[1] أي: براءة الذمّة قبل الشرع.

وأضيف بعد ذلك في المعتبر والذكرى إلى تقريبات البراءة تقريب آخر حاصله: أن عدم الدليل دليل العدم، من باب أن المبلغين بلغوا الأحكام الشرعية، ففي المورد الذي لا نجد هناك دليلاً على الحكم الشرعي نستكشف منه عدم وجود ذلك الحكم، وكلّ هذا كان بروح معاملة أصالة البراءة معاملة دليل عقلي قطعي في عرض الأدلّة الثلاثة الأخرى.

قال في المعتبر: «عدم الدليل على كذا فيجب انتفاؤه، وهذا يصحّ فيما يعلم أنّه لو كان هناك دليل لظفر به، أمّا لا مع ذلك فإنّه يجب التوقّف، ولا يكون ذلك الاستدلال حجّة، ومنه القول بالإباحة لعدم دليل الوجوب والحظر»[1].

---

(١) المعتبر في شرح المختصر: ج١، ص٣٢.

وقال الشهيد الأوّل في الذكرى: «الأصل الرابع: دليل العقل، وهو قسمان: الأوّل: قسم لا يتوقّف على الخطاب، وهو خمسة: الأوّل: ما يستفاد من قضية العقل كوجوب قضاء الدين وردّ الوديعة وحرمة الظلم واستحباب الإحسان، وكراهية منع اقتباس النار، وإباحة تناول المنافع الخالية عن المضارّ، سواء علم ذلك بالضرورة أو النظر كالصدق النافع والضارّ، وورود السمع في هذه مؤكّد. الثاني: التمسّك بأصل البراءة عند عدم دليل»[1].

وبعد توسّع البحث في نطاق الأمارات الظنّية وخبر الواحد، جعل أصل البراءة دليلاً ظنّياً، وفرقوا بينهما وبين الاستصحاب، حيث جعلوا الاستصحاب حجّة أيضاً، بملاك الظن.

٣. الأصل العملي وظيفة عملية

وفي عصر المتأخّرين كصاحب المعالم والشيخ البهبهاني، بدأ علم الأصول في تحديد مفهوم الأصل العملي، ولعل أوّل من تنبّه إلى ذلك - كما أشار إليه الشيخ الأنصاريقدس سره - هو صاحب شرح الوافية السيد جمال الدين؛ حيث قال الشيخ الأعظم في كلامه حول انسداد باب العلم: «أمّا الاحتمالات الآتية في ضمن المقدّمات الآتية، من الرجوع بعد انسداد باب العلم والظن الخاصّ إلى شيء آخر غير الظن، فإنّما هي أمور احتملها بعض المدققين من متأخّري المتأخّرين، أوّلهم - فيما أعلم - المحقّق جمال الدين الخونساري، حيث أورد على دليل الانسداد باحتمال الرجوع إلى البراءة واحتمال الرجوع إلى الاحتياط، وزاد عليها بعض من تأخّر احتمالات آخر»[2].

ومن هنا يتّضح أن فكرة الأصل العملي لم تحدّد بالشكل الموجود عندنا اليوم إلّا على يد الأستاذ الوحيد البهبهاني وتلامذته خصوصاً الشيخ محمد تقي

---

(١) ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة: ج ١، ص٥٢.

(٢) فرائد الأصول: ج١، ص٣٨٦.

صاحب الحاشية على المعالم.

وكيفما كان فإن تحديد هذا المفهوم الذي عندنا الآن بشكل دقيق كان على يد الأستاذ الوحيد البهبهاني قدس سره وبلغ تحقيقه بيده الشريفة إلى الغاية التي بلغ إليها اليوم من حيث الدقة، فأصبح بحسب هذا المفهوم، الأصل العملي عبارة عن وظيفة عملية لا يطلب فيها الفقيه العلم بالحكم الشرعي الواقعي، ولا الظن بذلك، بل يطلب فيها ما هي الوظيفة العملية التي يخرج بها عن عهدة التكليف المعلوم بالأجمال. وهذه أحد الأمور التي دعت السيد الشهيد قدس سره إلى أن يجعل ظهور الأستاذ الوحيد قدس سره وما تلاه عصراً ثالثاً من عصور تطور علم الأصول، فإن تحدّد فكرة الأصل في قبال فكرة الدليل، يعتبر مطلباً أساسياً في عملية الاستنباط وهو من المظاهر الرئيسة في هذا العصر.

وممّا تجدر الإشارة إليه هو أن الأصل العملي على الرغم مما وصل إليه من درجة عالية من النضوج وتمييزه عن الأمارات، إلا أنّه لم يتوصّل إلى جوهر الفرق بينه وبين الأمارة، حيث فسّر هذا الفرق بتفسير عرضي قشري، وترك التفسير الجوهري، وسيتّضح جوهر الفرق بينهما في المبحث الآتي.

وهنا لا يفوتنا أن نشير إلى أن الشيخ الأنصاري قدس سره نقل عن الوحيد البهبهاني أنّه أطلق على الأمارات أسم الأدلّة الاجتهادية وعلى الأصول العملية اسم الأدلّة الفقاهتية، وذكر أن ذلك يرجع إلى تعريف الاجتهاد والفقه، حيث عرف الأوّل (الاجتهاد) بأنه تحصيل الظن بالحكم الشرعي بمعنى الأدلّة والأمارات الظنّية من قبيل الظواهر وخبر الواحد ونحوها، أمّا الثاني (الأصول العملية) فهو تحصيل التكليف الشرعي للحكم الشرعي، ومن هنا أطلق على الأصول العملية أسم الأدلّة الفقاهتية؛ لأنها تؤدّي إلى العلم بالحكم الشرعي الظاهري وهو الوظيفة العملية.

قال الشيخ الأنصاري قدس سره في فرائد الأصول: «إذا فرضنا ورود حكم

شرعي لهذا الفعل المشكوك الحكم، وكان هذا الحكم الوارد متأخّراً طبعاً عن ذلك المشكوك، فذلك الحكم واقعي بقول مطلق، وهذا الوارد ظاهري، لكونه المعمول به في الظاهر، وواقعي ثانوي، لأنه متأخّر عن ذلك الحكم، لتأخّر موضوعه عنه. ويسمّى الدليل الدالّ على هذا الحكم الظاهري (أصلاً)، وأمّا ما دلّ على الحكم الأوّل - علماً أو ظنّاً معتبراً - فيختصّ باسم (الدليل)، وقد يقيّد بـ (الاجتهادي). كما أن الأوّل قد يسمّى بـ (الدليل) مقيّداً بـ (الفقاهتي). وهذان القيدان اصطلاحان من الوحيد البهبهاني، لمناسبة مذكورة في تعريف الفقه والاجتهاد»[١].

الأمر الثالث: الفرق بين القاعدة الأصولية والفقهية

قبل بيان الفرق بين القاعدتين ينبغي الإشارة إلى معنى القاعدة لغة واصطلاحاً.

أمّا **لغةً**: قال ابن الأثير: «القواعد: ما اعترض منها وسفل، تشبيهاً بقواعد البناء»[٢]. وقال الزبيدي: «القاعدة أصل الأس، والقواعد الأساس وقواعد البيت أساسه، وقال الزجاج: القواعد: أساطين البناء التي تعمده، وقولهم: بنى أمره على قاعدة، وقواعد، وقاعدة أمرك واهية، وتركوا مقاعدهم: مراكزهم، وهو مجاز، وقواعد السحاب: أصولها المعترضة في آفاق السماء، شبهت بقواعد البناء، قاله أبو عبيد»[٣]. وفي مفردات الراغب: قواعد البناء أساسه[٤]؛ قال تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ﴾ (البقرة: ١٢٧). وقال محمد بن أبي

---

(١) فرائد الأصول: ج٢، ص٢٠.

(٢) لسان العرب: ج٣، ص٣٦١.

(٣) تاج العروس: ج٥، ص٢٠١.

(٤) مفردات غريب القرآن: ص٤٠٩.

بكر الرازي في مختار الصحاح: «وقواعد البيت أساسه»[(١)].

ومما تقدّم يتّضح أنَّ المعنى اللغوي لكلمة قاعدة هو الأساس الذي يبنى عليه سواء كان أساساً مادّياً كأساس البيت، أو أساساً معنوياً من قبيل القواعد العلمية أو الاخلاقية ونحو ذلك.

أمّا **اصطلاحاً** فقد عرّف الفقهاء القاعدة بتعريفات متعدّدة تلتقي مع المعنى اللغوي المتقدّم، واليك إضمامة من كلماتهم:

قال فخر المحقّقين: «والقواعد جمع قاعدة وهي أمر كلّي يبنى عليه غيره ويستفاد حكم غيره منه كالكلّي لجزئياته والأصل لفروعه»[(٢)].

وقال السيد المصطفوي: «القاعدة بحسب الاصطلاح الفقهي عبارة عن الأصل الكلّي الذي ثبت من أدلّته الشرعية، وينطبق بنفسه على مصاديقه انطباق الكلّي الطبيعي على مصاديقه»[(٣)].

وقال سعد الدين التفتازاني بأن القاعدة: «حكم كلّي ينطبق على جميع جزئيّاته؛ ليعرف أحكامها منه، كقولنا: كلّ حكم منكر يجب توكيده»[(٤)].

وعرِّفت القاعدة في معجم ألفاظ الفقه الجعفري بأنّها: «حكم كلّي ينطبق على قضايا مختلفة موضوعها واحد»[(٥)].

مما تقدّم يتّضح ما يلي:

١. التقاء المعنى اللغوي والاصطلاحي في تعريف القاعدة.

٢. الضابطة في القاعدة أن تكون ذات حكم كلّي ينطبق على مصاديق

---

(١) مختار الصحاح، الرازي: ص٢٨٠.

(٢) إيضاح الفوائد: ص٢٨٠.

(٣) مائة قاعدة فقهية: ص٩.

(٤) مختصر المعاني: ص١١.

(٥) معجم ألفاظ الفقه الجعفري: ص٣٢٧.

وأفراد متعدّدة.

وتحصّل لنا مما تقدّم أنّ:

القاعدة الفقهية: عبارة عن الأصل الكلّي الذي يثبت من أدلّته الشرعية وينطبق لنفسه، على مصاديقه انطباق الكلّي على مصاديقه، كقاعدة الطهارة -مثلاً- فإنّ هذه القاعدة تنطبق على كلّ مورد شُكّ في طهارته(١).

أمّا **القاعدة الأصولية**، فعرِّفت بتعاريف متعدّدة، وما يهمّنا في المقام هو الفرق بين القاعدة الفقهية والأصولية، لذا نقتصر على ما ذكره بعض الفقهاء من هذه الفروق.

الفارق الأوّل: إن القاعدة الأصولية يستفاد منها استنباط أحكام شرعية كلّية، مغايرة لذلك الحكم العامّ، أمّا في القاعدة الفقهية فلا يستفاد منها الاستنباط، بل هي حكم شرعي عامّ، يطبق للحصول على أحكام شرعية جزئية، تكون هي مصاديق لذلك الحكم العامّ.

قال الشيخ الأنصاري: «المسألة الأصولية عبارة عن كلّ قاعدة يبتني عليها الفقه، أعني معرفة الأحكام الكلّية الصادرة من الشارع، ومهّدت لذلك، فهي بعد إتقانها وفهمها عموماً أو خصوصاً مرجع للفقيه في الأحكام الفرعية الكلّية، سواء بحث فيها عن حجّية شيء أم لا، وكلّ قاعدة متعلّقة بالعمل ليست كذلك؛ فهي فرعية سواء بحث فيها عن حجّية شيء أم لا»(٢).

وقال المحقّق النائيني: «إنّ المائز بين المسألة الأصولية والقاعدة الفقهية بعد اشتراكهما في أنّ كلا منهما يقع كبرى لقياس الاستنباط هو أنّ المستنتج من القاعدة الأصولية لا يكون إلاّ حكماً كلياً بخلاف المستنتج من القاعدة الفقهية فإنّه يكون

---

(١) مائة قاعدة فقهية: ص٩.

(٢) رسائل فقهية: ص١٤٦.

حكماً جزئياً وإن صلحت في بعض الموارد لاستنتاج الحكم الكلّي أيضاً»[١].

وقال السيد البجنوردي: «المناط في كون المسألة أصولية وقوعها كبرى في قياس يستنتج منه حكم كلّي فرعيّ إلهيّ»[٢].

فالقاعدة الأصولية من قبيل **حجّية خبر الثقة** أمّا القاعدة الفقهية فهي من قبيل قاعدة (ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده)؛ فالأولى (الأصولية) يثبت بها جعل شرعي للضمان على موضوع كلّي، وتطبيقه على مصاديقه المختلفة، كالإجارة والبيع؛ حيث نثبت ضمانات متعدّدة مجعولة كلّها بذلك الجعل.

الفارق الثاني: ما ذكره السيد الخوئي في ضابط المسألة الأصولية بأنّها تقع في طريق استنباط الأحكام الشرعية، ولا تحتاج -حين الاستنباط- إلى ضمّ قاعدة أخرى، وهذا ما أشار إليه بقوله: «أن تكون استفادة الأحكام الشرعية الإلهية من المسألة من باب الاستنباط والتوسيط، لا من باب التطبيق (أي: تطبيق مضامينها بنفسها على مصاديقها): كتطبيق الطبيعي على أفراده... وأن يكون وقوعها في طريق الحكم بنفسها من دون حاجة إلى ضمّ كبرى أصولية أخرى، وعليه فالمسألة الأصولية هي المسألة التي تتّصف بذلك»[٣].

«وبعبارة أخرى: إن النتيجة الحاصلة في المسألة الأصولية إنّما تكون حكماً كلياً مستنبطاً من ضمّ صغرى المسألة إلى كبراها كوجوب الصلاة مثلاً، فإنّه حكم مستنبط من ضمّ ظهور آية ﴿وأقم الصلاة﴾ إلى كبرى حجّية ظواهر الكتاب المبرهن عليها في المسألة الأصولية. وهذا بخلاف النتيجة الحاصلة في القواعد الفقهية، فإنّها تكون حكماً جزئياً مستفاداً من تطبيق كبرى القاعدة على صغراها، كلزوم المضي عند الشكّ في الركوع بعد تجاوز محلّه، فإنّه حكم جزئيّ

---

(١) فوائد الأصول: ج١، ص١٩.

(٢) القواعد الفقهية: ج١، ص٥.

(٣) محاضرات في أصول الفقه: ج١، ص١٢.

مستفاد من تطبيق كبرى قاعدة التجاوز على صغراها»[١].

وناقش السيد الشهيد في هذا الفرق بأن «جملة من بحوث علم الأصول تحتاج دائماً إلى ضمّ كبرى أصولية إليها لكي يتمّ الاستنباط، كالمسائل المرتبطة بتشخيص أقوى الظهورين عن أضعفهما في باب العمومات والمطلقات أو في باب المنطوق والمفهوم، فإنّها تنقح صغرى أقوى الدليلين التي تكون بحاجة إلى ضمّ كبرى قواعد الجمع العرفي وملاكات الترجيح الدلالي في مقام المعارضة بين الأدلّة.

ودعوى: أن قواعد الجمع العرفي كأصل حجّية الظهور من القضايا المسلَّمة المتَّفق عليها عند العقلاء فلا يكون البحث عنها أصولياً، **مدفوعة** صغرى وكبرى.

أمَّا صغرى؛ فلأنَّ كبريات الجمع العرفي بنفسها بحاجة إلى بحث وتحقيق، خصوصاً مع إبداء البعض لاحتمال شمول الأخبار العلاجية لموارد الجمع العرفي، كما ذهب إليه صاحب الحدائق في جملة من الموارد وطبّقه جملة من الفقهاء في بحوثهم الفقهية كالشيخ الطوسي في مسألة نجاسة الخمر وغيرها.

وأمّا كبرى؛ فلأن صيرورة المسألة واضحة أو مسلَّمة، لا تميِّزها عن سائر مسائل العلم الواحد وإنَّما تؤدّي إلى الاختلاف عنها بحسب مقام الإثبات والاستدلال»[٢].

الفارق الثالث:إنّ العمل بالقاعدة الأصولية من مختصّات المجتهد؛ لأنّ مطلوب المكلّف في المسائل الأصولية هو نتائجها، وفي القواعد الكلّية الفقهية هو مصاديقها، أمّا العمل بالقاعدة الفقهية فيشترك فيه المجتهد، والمكلّف العارف بمواردها؛ قال الشيخ الأنصاري: «من خواصّ المسألة الأصولية أنّها لا

(١) مباني الاستنباط: ج١، ص ٨.

(٢) بحوث في علم الأصول (تقرير السيد الهاشمي): ج١، ص٢٩.

تنفع في العمل ما لم ينضمّ إليه صرف قوّة الاجتهاد واستعمال ملكته، فلا تفيد المقلِّد، بخلاف المسائل الفروعية؛ فإنّها إذا أتقنها المجتهد على الوجه الذي استنبطها من الأدلّة جاز إلقاؤها إلى المقلِّد ليعمل بها»[1].

وقال المحقّق النائيني: «نتيجة المسألة الأصولية إنّما تنفع المجتهد، ولا حظ للمقلّد فيها، وأمّا النتيجة في القاعدة الفقهية فهي تنفع المقلِّد، ويجوز للمجتهد الفتوى بها»[2].

وبهذا يتّضح أن المجتهد يقدّم إلى العامّي كبرى قاعدة الطهارة مثلاً ويقول له: إن كلّ ما تشكّ بنجاسته فهو طاهر، وعلى المكلّف تطبيق هذه القاعدة في حياته العملية، أمّا مثل كبرى حجّية خبر الثقة فتطبيقها على مواردها وظيفة المجتهد فهو الذي يبحث عن الخبر الدالّ على حرمة أكل لحم الأرنب، ويبحث عن صحّة الرواية، ويطبّق كبرى حجّية خبر الثقة عليه بعد ثبوت كونه ثقة.

إشكالية عدم قدرة المكلّف على تطبيق بعض القواعد الفقهية

أورد على هذا المائز بين القواعد الأصولية والفقهية بأن بعض القواعد ممّا يتعسّر فهمها على المكلّف غير المختصّ، ولايمكنه تطبيقها؛ من قبيل: قاعدة (لا ضرر ولا ضرار).

و**أجاب** السيد محمد تقي الحكيم على الإشكال المتقدّم بقوله: «المقياس الذي ذكرناه ليس هو فهم غير المجتهد وعدم فهمه، وإنّما المقياس هو أنّ القاعدة الفقهية كالمسألة الفقهية ممّا تتّصل بعمله مباشرة، فهو الذي يحتاج إلى إجراء قياسها، بخلاف القاعدة الأصولية، والفهم وعدم الفهم ليس هو المقياس، وحسابها حساب المسائل الفقهية، وأكثرها لا يفهمها غير المختصّين

---

(١) رسائل فقهية: ص١٤٦.

(٢) فوائد الأصول: ج٤، ص٣١٠.

إلاّ بعد إيضاحها لهم»[١].

وقال السيد البجنوردي: «إنّ المناط في كون المسألة [القاعدة] فقهية، هو أن تترتّب عليها معرفة الحكم الفرعي الكلّي الشرعي، لموضوع من الموضوعات، عامّاً كان ذلك الموضوع، أو خاصّاً من أفعال المكلّفين، أو من الموضوعات الخارجية التي تتعلّق بها أفعال المكلّفين؛ وذلك كطهارة الماء، ونجاسة الدم، هذا مضافاً إلى أنّ كثيراً من القواعد الفقهية يكون موضوعها عامّاً كذلك، حتّى أنّ مناط الفرق بين القاعدة الفقهية ومسألتها ربّما يكون بهذا المعنى»[٢].

الفارق الرابع: ما ذكره السيد الشهيد: المسألة الأصولية هي العنصر المشترك والتي يستعملها الفقيه كدليل على الجعل الشرعي الكلّي كمسألة حجّية خبر الثقة. فالفقيه يستفيد منها في مقام الاستدلال في مختلف الأبواب الفقهية ولا تختصّ بباب دون باب، كما أن المستفاد هو الحكم الشرعي الكلّي دون الجزئي، وهذا بخلاف القاعدة الفقهية فهي إمّا أن يستفاد منها حكم جزئيّ لا كلّي أو أنّها عنصر خاصّ ببعض أبواب الفقه وليس عنصراً مشتركاً[٣].

الفارق الخامس: ما ذكره السيد محمد تقي الحكيم: «إن القاعدة الأصولية لا يتوقّف استنتاجها والتعرف عليها على قاعدة فقهية بخلاف العكس، لأنّ القواعد الفقهية جميعاً إنّما هي وليدة قياس لا تكون كبراه إلا قاعدة أصولية»[٤].

وبهذا يتّضح أن أهمّ الفروق بين القاعدة الأصولية والقاعدة الفقهية هي:

١. القاعدة الأصولية هي حكم شرعي عامّ، وبتطبيق هذا الحكم العامّ يحصل على أحكام شرعية كلّية، مغايرة له؛ أمّا القاعدة الفقهية فهي حكم

---

(١) الأصول العامّة في الفقه المقارن: ص٤١.

(٢) منتهى الأصول: ج١، ص٢٧٣.

(٣) انظر: بحوث في علم الأصول (تقريرات السيد الهاشمي): ج١، ص٢٤- ٢٦.

(٤) الأصول العامّة للفقه المقارن: ص٤٣.

شرعي عامّ، يستفاد من تطبيقه الحصول على أحكام شرعية جزئية، تكون مصاديق لذلك الحكم العامّ.

٢. إن تطبيق القاعدة الأصولية، بيد الفقيه فقط، أمّا تطبيق القاعدة الفقهية فيشترك فيه المجتهد والمكلّف العارف بمواردها.

٣. القاعدة الأصولية هي التي تقع كبرى قياس الاستنباط، أمّا القاعدة الفقهية فلا يمكن أن تقع كبرى قياس الاستنباط.

٤. إنّ المسألة الأصولية هي عنصر مشترك يستعمله الفقيه كدليل على الجعل الشرعي الكلّي، وهذا بخلاف القاعدة الفقهية فهي إمّا أن يستفاد منها حكم جزئيّ لا كلّي أو أنّها عنصر خاصّ ببعض أبواب الفقه وليس عنصراً مشتركاً.

٥. إنّ الاستنتاج في القاعدة الأصولية غير متوقّف على القاعدة الفقهيّة، أمّا القاعدة الفقهية فهي تتوقّف على القاعدة الأصولية.

الأمر الرابع: أقسام المسائل الأصولية

القسم الأوّل: ما يوجب القطع الوجداني بالحكم الشرعي، كالبحث عن الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته، والبحث عن إمكان اجتماع الأمر والنهي وامتناعه، وما شاكل، وتسمّى هذه المباحث بالبحث عن الاستلزامات العقلية.

القسم الثاني: ما يوجب العلم التعبّدي بالحكم الشرعي، وهذا قسمان.

الأوّل: ما يكون البحث صغروياً كمباحث الألفاظ، من قبيل البحث عن أن الأمر ظاهر في الوجوب، أم لا؟ ونحو ذلك.

الثاني: ما يكون البحث فيه كبروياً، أي: يكون البحث فيه عن حجّية شيء لإثبات الأحكام الشرعية، كالبحث عن حجّية الخبر الواحد، وغير ذلك من

مباحث الحجج، وتقدّم الكلام عن هذه الأقسام في القسم الأوّل من الحلقة الثالثة.

القسم الثالث: ما لا يوصلنا إلى الحكم الواقعي بالقطع الوجداني ولا بالعلم التعبّدي، بل يبحث فيه عن القواعد المتكفّلة لبيان الأحكام الظاهرية في فرض الشكّ في الحكم الواقعي، وتسمّى هذه القواعد بالأصول العملية الشرعية، ويعبَّر عن الدليل الدالّ على الحكم الظاهري بالدليل الفقاهتي، كما يعبَّر عن الدليل الدالّ على الحكم الواقعي بالدليل الاجتهادي.

القسم الرابع: ما يبحث فيه عن القواعد المتكفّلة لتعيين الوظيفة العقلية عند العجز عمّا تقدّم، وتسمّى هذه القواعد بالأصول العملية العقلية، ومحلّ الكلام في المقام هو القسمان الأخيران.

(٢)

خصائص الأصول العمليّة

- مقدّمة في بيان حقيقة الحكم الظاهري
- أقسام التزاحم
  - ✓ القسم الأوّل: التزاحم الملاكي
  - ✓ القسم الثاني: التزاحم الامتثالي
  - ✓ القسم الثالث: التزاحم الحفظي
- الضابطة المعتمدة للتمييز بين الأمارات والأصول
- الفرق بين الأمارات والأصول في كلمات الأصوليين
  - ✓ الفرق في سنخ المجعول الإنشائي
  - ✓ الأمارة لم يؤخذ في موضوعها الشكّ في مقام الجعل
  - ✓ التمييز بين الأمارة والأصل في مقام الإثبات والأدلّة
  - ✓ ملاك الحجّية في الأمارة هو حيثية الكشف التكويني

خصائص الأصول العملية

عرفنـا فيمـا تقـدّم أنّ الأصـولَ العمليـةَ نـوعٌ مِـن الأحكـام الظاهريـةِ الطريقيةِ المجعولةِ بداعي تنجيزِ الأحكامِ الشرعيةِ أو التعذيرِ عنها، وهو نوعٌ متميّزٌ عن الأحكام الظاهريةِ في باب الأمارات، وقد مُيّز بينهما بعدّةِ وجوه:

الأوّل: أنّ الفرقَ بينهما ينشأُ من اختلافِهما في سنخ المجعولِ في دليل حجّيةِ الأمارة ودليلِ الأصل، فالمجعولُ في الأوّلِ الطريقيةُ مثلاً، وفي الثاني الوظيفةُ العمليةُ أو التنزيلُ منزلةَ اليقين بلحاظ الجريِ العمليِّ بدون تضمّنٍ لجعل الطريقية. وقد تقدّم الكلامُ عن ذلك ومرَّ بنا أنّ هذا ليس هو الفرقَ الحقيقيّ.

وحاصلُ فذلكةِ الموقف: أنّه لم يرِدْ عنوانا (الأمارةِ) و(الأصلِ) في دليلٍ ليُتكلّمَ عن تمييز أحدِهما عن الآخرِ بأيِّ نحوٍ اتّفق، وإنّما نعبّرُ بالأمارة عن تلك الحجّةِ التي لها آثارُها المعهودةُ بما فيها إثباتُها للأحكام الشرعية المترتّبةِ على اللوازم العقليةِ لمؤدّاها، ونعبّرُ بالأصل عن ذلك الحكمِ الظاهري الذي ليس لهُ تلك الآثار، وقد عرفنا سابقاً أنّ مجرّدَ كون المجعولِ في دليل الحجّيةِ الطريقيةِ لا يفي بإثبات تلك الآثارِ للأمارة.

الثاني: أنّ الفرقَ بينهما ينشأُ من أخْذِ الشكّ موضوعاً للأصل العمليِّ وعدمِ أخذِه كذلك في موضوع الحجّيةِ المجعولةِ للأمارة.

وهذا الفرقُ ـ مضافاً إلى أنّه لا يفي بالمقصود ـ غيرُ معقولٍ في نفسه؛ لأنّ الحجّيةَ حكمٌ ظاهريّ، فإن لم يكن الشكُّ مأخوذاً في موضوعِها عند جعلِها لزِمَ إطلاقُها لحالةِ العلم، وجعلُ الأمارةِ حجّةً على العالِم غيرُ معقول. ومِن هنا قيلَ بأنّ الشكَّ مأخوذٌ في حجّية الأمارةِ مورداً، لا موضوعاً، غيرَ أنّنا لا

نتعقّلُ بحسب عالمِ الجعل ومقامِ الثبوتِ نحوين من الأخذ.

الثالثُ: أنّ الفرقَ بينهما ينشأُ من ناحيةِ أخذِ الشكِّ في لسانِ دليلِ الأصلِ وعدمِ أخذِه في لسان دليلِ حجّيةِ الأمارةِ، بعدَ الفراغ عن كونِه مأخوذاً في موضوعِهما ثبوتاً معاً.

وهذا الفرقُ لا يفي أيضاً بالمقصود. نعم، قد يُثمرُ في تقديمِ دليلِ الأمارةِ على دليل الأصلِ بالحكومة . هذا مضافاً إلى كونِه اتّفاقياً، فقد يتّفقُ أخذُ عدم العلم في موضوع دليلِ الحجّيةِ، كما لو بُني على ثبوت حجّيةِ الخبر بقولِه تعالى: ﴿فاسْألوا أهلَ الذكر إنْ كنتُم لا تعلمون﴾ فهل يقالُ بأنّ الخبرَ يكونُ أصلاً حينئذ؟

الرابعُ: ما حقّقناه في الجزء السابقِ مِن أنّ الأصلَ العمليَّ حكمٌ ظاهريٌّ لوحظَتْ فيه أهمّيةُ المحتَملِ عندَ التزاحمِ بينَ الملاكاتِ الواقعيةِ في مقام الحفظِ التشريعيِّ عند الاختلاطِ والاشتباه، بينما لوحظتْ في أدلّةِ الحجّيةِ الأهمّيةُ الناشئةُ مِن قوّةِ الاحتمال محْضاً، وقد عرفنا سابقاً أنّ هذه النكتةَ تفي بتفسير ما تتميّزُ به الأمارةُ على الأصل مِن حُجّية مثبتاتِها.

الشرح

بعد بيان بعض الأمور المتعلّقة بالبحث، نأتي إلى متن الكتاب، حيث قدم السيد الشهيد قدس سره تمهيداً تناول فيه أربعة أمور، هي:

١. خصائص الأصول العملية.

٢. الأصول العملية الشرعية والعقلية.

٣. الأصول التنزيلية والمحرزة.

٤. مورد جريان الأصول.

خصائص الأصول العملية

بادئ ذي بدأ ينبغي أن نذكّر بأن المقصود بالأصول العملية في المقام هي الأصول العملية الشرعية لا الأصول العقلية، وهذا ما أشار إليه المصنّف – في تقريرات السيد الهاشمي – حيث قال: «المقدّمة الثانية: في البحث عن حقيقة الأصل العملي الشرعي ثبوتاً، وفرقه عن الدليل الاجتهادي من زاوية الجاعل المشرّع لهما»[1].

وقد أشرنا في الأمر الأوّل في المقدّمة إلى الفرق بين الأمارات وبين الأصل العملي بلحاظ تشخيص الوظيفة العملية في مقابل الأمارات بوصفها دليلاً على الواقع.

وينصبّ هذا البحث على تحليل مفهوم الأصل العملي ثبوتاً، وبعبارة أخرى: البحث عن السبب وراء جعل هذا أمارة وذاك أصلاً عملياً، وما هو الفرق الواقعي بين الأمارات والأصول، ولماذا جعل خبر الواحد أمارة بينما كان وجوب الاحتياط أصلاً عملياً؟

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٥، ص١١.

ولكي يتّضح الفرق الجوهري بين الأمارات والأصول، لابدّ أن نعرف حقيقة الحكم الظاهري.

مقدمة في بيان حقيقة الحكم الظاهري

تقدّم في بحث الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي وفي جواب شبهة ابن قبة، أن الأحكام الظاهرية مطلقاً، سواء كانت أمارة أم أصلاً عملياً، وضعت لأجل حفظ ما هو الأهمّ من الأحكام الواقعية حينما يقع التزاحم الحفظي فيما بينها، فالأحكام الظاهرية هي خطابات لأجل ضمان الأهمّ من الأحكام الواقعية ومبادئها. فالأحكام الظاهرية ليس لها مبادئ في مقابل الأحكام الواقعية.

ومن هنا يتّضح أن وظيفة الخطاب الظاهري هي التنجيز والتعذير بلحاظ الأحكام الواقعية المشكوكة، وأن الحكم الظاهري لم يكن له موضوع مستقل، لأنه ليس له مبادئ خاصّة به وراء مبادئ الأحكام الواقعية، فحينما يحكم الشارع بوجوب الاحتياط ظاهراً، نجد أن العقل يستقلّ بلزوم التحفّظ على الوجوب الواقعي المحتمل، واستحقاق العقاب على عدم التحفّظ عليه، ولم نجد أن العقل يحكم بلزوم التحفّظ على مخالفة نفس الحكم الظاهري وهو وجوب الاحتياط بما هو، وهذا معنى ما يقال من أن الأحكام الظاهرية طريقية لا حقيقية.

وبهذا يتّضح أن الأحكام الظاهرية مجرّد وسائل وطرق لتحفّظ الواقع المشكوك وإدخاله في عهدة المكلّف، ولا تكون هي بنفسها موضوعاً مستقلاً داخلاً في العهدة؛ لعدم استقلالها بمبادئ في نفسها، ومن هنا نجد أن من يخالف وجوب الاحتياط في مورد ويتورّط نتيجة لذلك في ترك الواجب الواقعي لا يكون مستحقاً لعقابين، عقاب لمخالفة الوجوب الواقعي وعقاب لمخالفة وجوب الاحتياط الظاهري، بل يكون مستحقّاً لعقاب واحد، وإلا لكان حاله أشدّ ممن ترك الواجب الواقعي مع علمه بوجوبه.

ولأجل أن تتّضح حقيقة الحكم الظاهري، ينبغي بيان أنحاء التزاحم بين الملاكات الواقعية.

وقد تقدّم في القسم الأوّل من الحلقة الثالثة بيان أنحاء التزاحم وبيان الفرق بين التزاحم الحفظي وبين التزاحم والملاكي والتزاحم الامتثالي، وفيما يلي صورة إجمالية عن الفرق بينهما.

أقسام التزاحم

يتصوّر التزاحم في الأحكام المولوية على ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: التزاحم الملاكي

وهو التزاحم الحاصل بين مبادئ وملاكات الأحكام المولوية من جهة المفسدة والمصلحة والإرادة والكراهة والحبّ والبغض ونحو ذلك، بمعنى أن يكون التنافي فيه في مرحلة الجعل، فلا يمكن جعل كلا الحكمين معاً، كما في مسألة اجتماع الأمر والنهي على القول بالامتناع.

وفي هذا القسم من التزاحم يكون الترجيح أو التخيير بيد المولى حيث لا طريق للمكلّف إلى ملاكات الأحكام الشرعية ومبادئها، فضلاً عن تشخيص الأهمّ من الملاكات.

ونسب هذا القسم من التزاحم إلى الآخوند الخراساني لاكتشافه له. ومن شرائط هذا التزاحم:

الشرط الأوّل: وحدة الموضوع؛ فمثلاً: الخمر فيه منفعة من جهة، ومفاسد أو إثم من جهة أخرى، لكن حيث إنّ إثمه اكبر من نفعه، أي: أن المفسدة المترتّبة على شرب الخمر أكبر وأقوى وأشدّ من المنفعة، فالمشرّع يقدّم جانب المفسدة فيحرم الخمر، وبالعكس إذا كانت منفعة شيء أشدّ وأقوى من مفسدته، فيقدّم جانب المنفعة، وهكذا بالنسبة لجميع الأشياء، حيث يحصل كسر وانكسار بين المنافع والمفاسد، فيقدَّم أحدهما إذا كان أشدّ وأقوى.

قال المحقّق الإصفهاني قُدِّسَ سِرُّه في نهاية الدراية: «إن التزاحم في الملاك في مقام جعل الأحكام ليس مقتضاه زوال الملاك بذاته عن أحد الطرفين، بل عدم تأثيره في الجعل لمزاحمته بالأقوى، وحيث إنّ جعل الحكم لاستيفاء المصلحة، فالأقوى أولى بالاستيفاء»[١].

ففي هذا القسم من التزاحم نجد أن الموضوع واحد لا متعدّد، كالخمر في المثال، وهذا هو الشرط الأوّل في التزاحم الملاكي.

الشرط الثاني: أن يكون التزاحم بين حكمين اقتضائيين بمعنى أن يكون كلا الحكمين إمّا الزاميين كالوجوب والحرمة أو أحدهما إلزاميّ والآخر ترخيصي بنحو الإباحة الاقتضائية- لا الإباحة اللااقتضائية- كما لو كان التزاحم بين حرمة الشيء وبين إباحته.

إذن هذا القسم من التزاحم يقع عند المولى المشرّع، وليس عند العبد، كما هو واضح؛ لأنه مرتبط بملاكات الأحكام- كما سيأتي-.

القسم الثاني: التزاحم الامتثالي

وهو التزاحم الذي يقع في عالم الامتثال، نتيجة عجز المكلّف عن امتثال التكليفين معاً؛ من قبيل التزاحم بين إنقاذ غريقين أو التزاحم بين الصلاة في المسجد وإزالة النجاسة من المسجد.

بعبارة أخرى: «التخيير في باب التزاحم لم ينشأ من ناحية الدليل الدالّ على وجوب كلّ من المتزاحمين، بل نشأ من ناحية المدلول والمنكشف، لما عرفت: من أن المجعول في باب التكاليف إنّما يقتضي التخيير في امتثال أحد التكليفين عند تعذّر الجمع»[٢].

ويشترط في هذا القسم من التزاحم أن يكون الموضوع متعدّداً.

---

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج٣، ص٤٠٠.

(٢) فوائد الأصول: ج٤، ص٣٠.

ومن الواضح أن هذا التزاحم لا يعقل إلا في تكليفين إلزاميين أي: بين وجوب أو حرمة أو بين وجوبين أو بين حرمتين، إذ لو كان أحد الأطراف مباحاً – سواء إباحة اقتضائية أم لا اقتضائية – فلا يقع تزاحم، لعدم مزاحمة المباح للتكليف الإلزاميّ.

ولا يخفى أن التزاحم الامتثالي يقع عند العبد لا عند المولى، لأنه يقع في عالم امتثال التكليف من قبل العبد، فالعبد لا يستطيع امتثال التكليفين معاً، فلا يستطيع أن يصلّي ويزيل النجاسة في آن واحد، ولذا سمّي تزاحماً امتثالياً؛ لوقوعه في عالم الامتثال؛ قال الشيخ إسحاق الفياض: «ثم إن التزاحم في باب الأحكام الشرعية يختلف عن التزاحم الملاكي في نقطتين:

الأولى: ما عرفت من أن في التزاحم الحكمي لا تنافي بين الحكمين المتزاحمين في مرحلة الجعل لأنّ كلاً منهما مجعول على الموضوع المقدر وجوده في الخارج، والتنافي بينهما إنّما هو في مرحلة الامتثال وهو ناشئ من عدم قدرة المكلّف على امتثال كلا الحكمين معاً؛ لأنّ له قدرة واحدة فإن صرفها في امتثال أحدهما عجز عن امتثال الآخر وبالعكس، وأمّا التزاحم الملاكي فيكون التنافي فيه إنّما هو في مرحلة الجعل فلا يمكن جعل كلا الحكمين معاً، كما في مسألة اجتماع الأمر والنهي على القول بالامتناع.

الثانية: أن الترجيح أو التخيير في موارد التزاحم الحكمي يكون بيد المكلّف فإنّه ينظر إلى الحكمين المتزاحمين فإن كانا متساويين فوظيفته التخيير، وإن كان أحدهما أهمّ من الآخر فوظيفته الترجيح.

وأمّا في موارد التزاحم الملاكي فالترجيح أو التخيير إنّما هو بيد المولى، حيث إنه لا طريق للمكلّف إلى ملاكات الأحكام الشرعية ومبادئها، فضلاً عن أن هذا الملاك أهمّ من ذاك»[1]. ويُبحث هذا القسم من التزاحم في باب الترتّب.

---

(١) المباحث الأصولية: ج٤، ص٤٢٩.

القسم الثالث: التزاحم الحفظي

وهو التزاحم الذي يقع بين ملاكات الأحكام الواقعية، من قبيل مواجهة المكلّف لنوعين من اللحم، أحدهما حرام والآخر مباح، واختلط عليه، فلم يعرف المباح من الحرام، فما هو موقفه العملي؟ وماذا يقول الشارع في هذه الحالة؟ ففي هذه الحالة تارة يأمر الشارع المكلّف بالاجتناب عن كلا النوعين من اللحم، أي: يجب الاحتياط.

وتارة يجوّز الشارع الأكل من كليهما، أي: براءة أو إباحة. فالتزاحم في هذه الحالة وقع بين الأغراض التحريمية والأغراض الترخيصية.

ومن الواضح أن هذا التزاحم يقع بلحاظ عمل الشارع، فإن غلَّب الشارع - وفقاً لقوانين خاصّة سيأتي بيانها- جانب الغرض اللزومي على الغرض الترخيصي حكم بالاحتياط، وإن غلّب الغرض الترخيصي حكم بالإباحة.

ولا يخفى أن ملاك البراءة أو الاحتياط - اللذين هما حكمان ظاهريان- هو نفس ملاك الأحكام الواقعية، فملاك الاحتياط هو عين ملاك الحرمة الواقعية، وملاك الإباحة هو عين ملاك الإباحة الواقعية، وعلى هذا فلا يوجد تضادّ بين الحكم الظاهري والواقعي؛ لأنّ الحكم الظاهري نشأ من نفس متعلّق الحكم الواقعي، ولم ينشأ من متعلّق آخر غير متعلّق الحكم الواقعي، فلا يلزم التصويب في الأحكام الواقعية. ومن هنا سميت الأحكام الظاهرية (الاحتياط أو البراءة) أحكاماً طريقية، لتنجيز الأحكام الواقعية.

ويفترق هذا القسم من التزاحم عن التزاحم الملاكي، بأن التزاحم الحفظي يقع في موضوعين أو أكثر، ويفترق أيضاً عن التزاحم الامتثالي بأنه (التزاحم الحفظي) من قبل المولى لا من فعل العبد.

بعبارة أخرى: إنّ التزاحم الحفظي أُخذ فيه خصوصية من التزاحم الملاكي وهو كونه من فعل المولى، وأُخذ خصوصية من التزاحم الامتثالي وهي تعدّد

موضوعه. والتزاحم الحفظي لا يختصّ بالأصول العملية، وإنّما هو شامل للأمارات أيضاً.

إذا اتّضحت هذه المقدّمة حول حقيقة الحكم الظاهري نأتي إلى بيان الضابطة المعتمدة للتمييز بين الأمارات والأصول، فنقول:

الضابطة المعتمدة للتمييز بين الأمارات والأصول

إن إعمال المولى لحفظ الأغراض الواقعية يتمّ بثلاثة طرق أحدها بلحاظ المحتمل، والآخر بلحاظ الاحتمال، والثالث بلحاظهما معاً، وهذه الطرق هي:

الطريق الأوّل: بلحاظ المحتمل

كما لو فرضنا أن هناك عدداً من الشبهات الحكمية تدور بين محرمات ومباحات، ففي هذه الحالة يحصل تزاحم حفظي عند المولى، بين ملاكات الحرمة وملاكات الإباحة، فإن رأى المولى أن ملاكات الحرمة أشدّ، حكم بوجوب الاحتياط، حتى لو فاتت ملاكات المباحات؛ لأنّ المفسدة في الوقوع في المحرمات أشدّ من مفسدة ترك المباحات.

فنظر المولى في هذه الحالة ينصبّ على نوع المحتمل وأهميته، فإن وجد أن أهمّية الحرمة أشدّ حكم بالاحتياط كما في الاحتياط في الدماء، وإن رأى أن الأهمّية في جانب المباحات حكم بالإباحة، كما هو الحال في قوله ﷺ «**رُفع عن أمتي ما لا يعلمون**» ونحوها من الخطابات الأخرى التي ترجع في حقيقتها إلى إعمال قوانين التزاحم من قبل المولى لأجل حفظ الأهمّ من الأغراض الواقعية.

الطريق الثاني: بلحاظ الاحتمال

في هذا الطريق يكون النظر إلى الكاشف عن الحكم الواقعي ومقدار درجة كشفه، فيجعل الحكم على ضوء درجة كشف الكاشف عن الحكم الواقعي، فلو كانت درجة الكشف عن الواقع سبعين بالمائة -مثلاً- فيجعل الحكم على

أساسه وهو ما يسمّى بالأمارة، كما لو كانت لدينا مئة شبهة، وقام خبر الثقة على حرمة بعضها، ووجوب بعضها، وإباحة البعض الآخر، فحيث إنّ خبر الثقة يحتمل مطابقته للواقع ويحتمل عدم المطابقة، لكن احتمال مطابقته للواقع أقوى من احتمال المخالفة؛ لأنّ درجة كشفه أكثر من سبعين بالمائة؛ لأنه ظن، فعلى هذا يحكم المولى بالعمل وفق خبر الثقة.

وبهذا يتّضح أن التقديم في هذا الطريق على أساس أهمّية الاحتمال أيْ درجة الكشف عن الواقع، لا على الأساس أهمّية المحتمل من كونه حرمة أو وجوباً أو إباحة.

الطريق الثالث: بلحاظ المحتمل والاحتمال

أي: أن المولى يأخذ في نظره كلا الأمرين المحتمل والاحتمال.

وبهذا يتّضح أن الفرق بين الأمارات والأصول في ضوء مسلك السيد الشهيد هو أنّه: كلّما جعل الشارع شيئاً حجّة بملاك الأهمّية الناشئة من قوّة الاحتمال كان أمارة، سواء كان جعله حجّة بلسان أنّه علم أو بلسان الأمر بالجري على وفقه، وكلّما جعل الشارع شيئاً حجّة بملاك أهمّية المحتمل أو المحتمل والاحتمال معاً كان أصلاً عملياً.

وعلى هذا الأساس يمكن أن نصحح كيف تكون مثبتات الأمارة ومدلولاتها الالتزامية حجّة على القاعدة، لأنّ ملاك الحجّية في الأمارة هي حيثية الكشف التكويني التي تُعيَّن الأهمّية على وفقها، وحيث إنّ نسبة الكشف التكويني في المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي نسبة واحدة، يلزم عدم التفكيك بين المدلول المطابقي والالتزامي في الحجّية؛ لأنّ حيثية الكشف التكويني - التي هي تمام الملاك في جعل الحجّية- واحدة، وبهذا يتّضح أنّنا كلّما استظهرنا الأمارية من دليل الحجّية، كفى ذلك في إثبات حجّية لوازمها العقلية، من دون حاجة إلى قرينة خاصّة.

الفرق بين الأمارات والأصول في كلمات الأصوليين

بعد أن تبيّن مسلك الشهيد الصدر قدس سره في التمييز بين الأمارات والأصول، سوف نلقي الضوء على الوجوه الأخرى في التمييز بينهما، ولا يخفى أن الوجوه التي قدمت للتمييز بين الأمارات والأصول، لا تعدو كونها فروقاً لسانية وإثباتية، وليست فروقاً ثبوتية بحسب اللبّ والجوهر، مما سبّب في اختلال النتائج المترتّبة على هذه الفروق، كما سيتبيّن من خلال هذا البحث إن شاء الله تعالى.

تعرّض المصنّف إلى عرض ثلاثة وجوه من أوجه الفرق بين الأمارات والأصول، بالإضافة إلى نظريته قدس سره في ذلك، وهذه الوجوه هي:

الوجه الأوّل: الفرق: في سنخ المجعول الإنشائي

وهذا هو الوجه الذي استقرّ عليه بناء الفقهاء من عصر الشيخ الأعظم قدس سره إلى أيام المحقّق النائيني، الذي نقّحها وبلْوَرها بصورة واضحة، وحاصله: أن الفرق بين الأمارات والأصول يكمن في سنخ المجعول الإنشائي، فإن كان المجعول هو الكاشفية الطريقية فهو أمارة، وإن كان المجعول هو الجري العملي وبيان الوظيفة العملية كان أصلاً عملياً، فالمولى إذا قال هذا الطريق كاشف تامّ، فهو أمارة، كخبر الثقة الذي جعله الشارع علماً بتتميم كاشفيته الناقصة، وإذا قال: إجرِ على هذا الدليل عملاً من دون مدخلية الكشف في جعله، فهو أصل عملي كأصالة البراءة أو أصالة الاحتياط، التي يكون المجعول فيهما المعذّرية والمنجّزية للواقع المشكوك، فعلى أساس هذا الفرق قالوا بأن لوازم الأمارات حجّة دون لوازم الأصول العلمية؛ لأنّ المجعول في الأمارات هو الكاشفية والعلمية، وحيث إنّ العلم بشيء يستلزم العلم بلوازمه، فيثبت أن لوازم الأمارة حجّة، خلافاً للأصول العملية التي لا تكون لوازمها حجّة.

بيانه: إن الميرزا النائيني يقول: إنّ للقطع الوجداني عدّة خصائص وهي:

الخصوصية الأولى: الحالة النفسانية النورانية التي تحصل لدى النفس وهي الاستقرار والثبات قبال التذبذب.

الخصوصية الثانية: الكاشفية عن الواقع.

الخصوصية الثالثة: الجري العملي.

الخصوصية الرابعة: المنجّزية والمعذّرية.

فيرى الميرزا: أن الشارع تمّم الكشف الناقص في الأمارات، تتميماً تعبّدياً، أو على نحو المجاز السكاكي، أي جعل خبر الثقة علماً مجازاً لا حقيقة ووجداناً، فقال اعتبره علماً وعامله معاملة العلم، وهذه الكاشفية هي الخصوصية الثانية للقطع. وإلى هذا المعنى أشار بقوله: «الأمارة إنّما تكون كاشفة عن الواقع مع قطع النظر عن التعبّد بها، بخلاف الأصول العملية، غايته أن كشفها ليس تامّاً كالعلم، بل هو كشف ناقص يجامعه احتمال الخلاف، فكلّ أمارة ظنّية تشارك العلم من حيث الإحراز والكشف عما تحكي عنه، والفرق بينهما إنّما يكون بالنقص والكمال، فإنّ كاشفية العلم وإحرازه تامّ لا يجتمع معه احتمال الخلاف، وأمّا كاشفية الأمارة وإحرازها فهو ناقص يجتمع معه احتمال الخلاف، فالأمارات الظنّية تقتضي الكشف والإحراز بذاتها مع قطع النظر عن التعبّد بها، وإنّما التعبّد يوجب تتميم كشفها وتكميل إحرازها بإلغاء احتمال الخلاف. وأمّا أصل الكشف والإحراز الناقص: فليس ذلك بالتعبّد، ولا يمكن إعطاء صفة الكاشفية والإحراز لما لا يكون فيه جهة كشف وإحراز، فالكشف الناقص في الأمارة كالكشف التامّ في العلم لا يمكن أن تناله يد الجعل، وإنّما الذي يمكن أن تناله يد الجعل هو تتميم الكشف بإلغاء احتمال الخلاف وعدم الاعتناء به»[1].

أمّا في الأصول فقد أوجب العمل في الخصوصية الثالثة من القطع وهي الجري العملي فقط.

---

(١) فوائد الأصول: ج٤، ص٤٨١.

فلو فرضنا أن المولى جعل المكلّف عالماً ببقاء حياة زيد تعبّداً، فيلزم من ذلك أن يكون المكلّف عالماً بإنبات لحيته أيضاً، لأنّ العلم بأحد المتلازمين يؤدي إلى العلم بالملازم الآخر.

وأمّا في باب الأصل العملي، فحيث إنّ المجعول هو الجري العملي، فلا يلزم من ثبوت حياة زيد بالأصل العملي، الجري العملي على إنبات لحيته.

وبهذا يتّضح أن الميرزا ربط الفرق بين الأمارات والأصول بسنخ المجعول الإنشائي، ففي باب الأمارات جعلها المولى علماً وطريقاً، وفي باب الأصول لا يجعل العلمية ولا يتعبّد بالطريقية، بل جعل الجري العملي على طبق الأصل العملي، إمّا بأن يحكم بوجوب الجري العملي، أو ينزل الأصل في مورده منزلة العلم بلحاظ مرتبة الجري العملي، على اختلاف بين الأصل التنزيلي وغيره. إذن، فالفرق بين الأصل والأمارة بحسب عالم الجعل لا بحسب لبّ الواقع.

قال الميرزا النائيني قدس سره: «المجعول في باب الأمارات إنّما هو الجهة الثانية من هذه الجهات، وفي باب الأصول العملية المحرزة إنّما هو الجهة الثالثة. وأمّا الجهة الأولى: فهي من اللوازم التكوينية للعلم الوجداني غير قابلة لأنّ تنالها يد الجعل التشريعي، وقد تقدّم تفصيل ذلك كلّه في الجزء الثالث من الكتاب عند البحث عن قيام الطرق والأصول مقام القطع الطريقي، وإجماله: هو أن العلم عبارة عن الصورة الحاصلة في نفس العالم، وبتوسط تلك الصورة ينكشف ذو الصورة ويكون محرزاً لدى العالم، فالعالم إنّما يرى ذا الصورة بتوسط الصورة المرتسمة في النفس، ومن هنا يكون المعلوم أوّلاً وبالذات نفس الصورة، ولأجل كونها مطابقة لذي الصورة يكون ذو الصورة معلوماً ثانياً وبالتبع، وهذا من غير فرق بين أن يكون العلم من مقولة الكيف أو الفعل أو الانفعال أو غير ذلك، فإنّه على جميع التقادير لا يتعلّق العلم بالذوات الخارجية إلا بتوسّط ما يكون بمنزلة المرآة والقنطرة لها، فكاشفية العلم عن المتعلّق إنّما تكون بعد قيام

الصورة في النفس فيتعقبها الكاشفية والإحراز، ثم يتعقب الكاشفية والإحـراز الحركة والجري العملي نحو المتعلّـق، فالعطـشان العـالم بوجـود المـاء في المكـان الكذائي يطلبه ويتحرّك نحوه، والخائف العالم بوجود الأسد في الطريق يفرّ منـه ويترك سلوكه، فالجري العملي وحركة العضلات إنّما يكـون بعـد إحـراز المتعلّـق. فهذه الجهات الثلاث مترتّبة في الوجود، بمعنى أن الجهة الأولى متقدّمة»[1].

بعد ذلك ذكر الميرزا أن المجعول في باب الطرق والأمـارات هـو الطريقيـة والكاشفية والوسـطية في الإثبـات، بمعنـى أن الـشارع جعـل الأمـارة محـرزة للمؤدّى وطريقاً إليه ومثبتة له، أمّا المجعول في باب الأصول العملية مطلقاً فهو مجرّد تطبيق العمل على مؤدّى الأصل، إذ ليس في الأصول العمليـة مـا يقتـضي الكشف والإحراز[2].

مناقشة الوجه الأوّل

بناء على ما تقدّم في الأمر الثاني في بيـان الفـرق بـين الأمـارات والأصـول - وهو أن الفـرق بيـنهما فـرق جـوهري حقيقـي ولـيس بلحـاظ عـالم الجعـل والاعتبار- يتّضح أن هذا الوجه من التفرقة يعد تفرقة صـورية؛ إذ إنّ الاعتبـار لا يغيّر من الواقع شيئاً، فإنّ الأمارية لخبر الثقة ثابتة سـواء كـان جعلـه بلـسان كونه علماً وطريقاً أو كان لسان جعله التعبّد بإيجاب الجري العملي على وفقه.

ومن الواضح أن الغرض من التفرقـة بـين الأمـارة والأصـل لـيس مجـرّد التمييز بين المصطلحين، فإن هذين المصطلحين لم يردا في لسان دليل شرعي من آية أو رواية، ليترتّب على ذلك أثر فقهي، وإنّما الغرض مـن التفرقـة بيـنهما هـو لأجل بيان وتبرير ما هو المركوز والمتسالم عليه من أن لوازم الأمارات ومثبتاتهـا حجّة دون لوازم الأصل.

---

(١) فوائد الأصول: ج٤، ص٤٨٦.

(٢) المصدر السابق.

ولذا نجد أن الميرزا حينما فرّق بينهما بلحاظ عالم الجعل والإنشاء، أراد أن يستخرج هذه الخاصية وهي كون لوازم الأمارات حجّة دون لوازم الأصل، واليك عبارته قَدَّسَ سِرَّهُ، حيث يقول: «إن المجعول الشرعي في باب الطرق إنّما هو الثبوت الواقعي المحكي بالطريق، ولذا كان مثبتاتها حجّة، وأمّا المجعول في باب الأصول على اختلاف أنحائها إنّما هو الجري العملي والبناء على مؤدّياتها من حيث العمل ... ولذا كان مثبتاتها غير حجّة»[(١)].

واستشكل سيّدنا الأستاذ السيد الخوئي قَدَّسَ سِرَّهُ على الميرزا بأن مجرّد كون المجعول في باب الأمارات هو الطريقية والعلمية لا يستلزم حجّية لوازمها، لأنّ العلم بالشيء إنّما يستلزم العلم بلوازمه إذا كان وجدانياً لا تعبّدياً، لأنّ العلم التعبّدي بالأمارة تكون حدود جعله بيد الشارع، وقد يجعله الشارع حجّة في المدلول المطابقي فقط، ولا توجد قرينة أو دليل خاصّ يدلّ على أن الشارع نزّل الأمارة منزلة العلم في المدلول المطابقي والالتزامي.

وعلى هذا لا تكون لوازم الأمارة حجّة، لأنّ العلم الذي تكون لوازمه حجّة هو العلم الوجداني فقط، فلو كان العلم بحياة زيد - مثلاً- علماً تعبّدياً فلا يلزم منه العلم بإنبات اللحية، بل يحتاج إلى إطلاق دليل، أو قرينة وهي مفقودة، فيلزم أن يقتصر في التعبّد على مورده، وهو كون العلم التعبّدي حجّة في المدلول المطابقي دون الالتزامي.

وهذا ما أشار إليه السيد الخوئي بقوله: «ما ذكره - من أن العلم الوجداني بشيء يقتضي ترتّب جميع الآثار حتى ما كان منها بتوسط اللوازم العقلية أو العادية، فكذا العلم التعبّدي - غير تامّ، لأنّ العلم الوجداني إنّما يقتضي ذلك، لأنه من العلم بالملزوم يتولد العلم باللازم بعد الالتفات إلى الملازمة، فترتّب آثار اللازم ليس من جهة العلم بالملزوم، بل من جهة العلم بنفس اللازم المتولّد

---

(١) كتاب الصلاة: ج١، ص٣٣٢.

من العلم بالملزوم. ولذا يقولون: إن العلم بالنتيجة يتولد من العلم بالصغرى والعلم بالكبرى، فإن العلم بالصغرى هو العلم بالملزوم، والعلم بالكبرى هو العلم بالملازمة، فيتولّد من هذين العلمين العلم الوجداني باللازم وهو العلم بالنتيجة، بخلاف العلم التعبّدي المجعول، فإنّه لا يتولد منه العلم الوجداني باللازم - وهو واضح - ولا العلم التعبّدي به، لأنّ العلم التعبّدي تابع لدليل التعبّد، وهو مختصّ بالملزوم دون لازمه»[1].

ولسنا الآن بصدد بيان أن ما ذكره السيد الخوئي قدس سره تامّ أو غير تامّ، لأنّ تحقيق البحث سيأتي في بحث الأصل المثبت من بحوث الاستصحاب، لكن الذي نتوخى الوصول إليه هو أن هذا الوجه من التمييز بين الأمارة والأصل، غير تامّ، وقد تقدّم أن التمييز الصحيح بينهما يفسّر في ضوء العلاج في التزاحم الحفظي، وهو أن الترجيح إن كان على أساس قوّة الاحتمال والكاشفية، فتكون لوازمه حجّة على القاعدة، لأنّ درجة وقوّة الكاشفية في المدلول المطابقي والالتزامي واحدة، ولا يعقل أن تكون كاشفيته بلحاظ المدلول المطابقي ولا تكون بلحاظ المدلول الالتزامي، لأنه خلف الملازمة، وهذا بخلاف الأصل الذي لا يكون فيه المدلول الالتزامي حجّة؛ لأنّ حجّيته لم تكن بلحاظ الكاشفية، بل بلحاظ خصوصية أخرى، بعد الفراغ عن أن الأحكام الظاهرية طريقية صرفة، كما تقدّم، وليست ناشئة من مصالح في نفسها أو من مصالح زائدة على الملاكات الواقعية في متعلّقاتها، بناء على السببية، كما تقدّم مفصّلاً في القسم الأوّل.

الوجه الثاني: الأمارة لم يؤخذ في موضوعها الشكّ في مقام الجعل

هذا الوجه يعالج الفرق بين الأمارات والأصول في مقام الثبوت ولاسيما في العنصر الثالث وهو عالم الاعتبار قبل الوصول إلى عالم الدلالة والألفاظ.

---

(١) مصباح الأصول: ج٣، ص١٥٥.

وحاصله: أن الأمارة هي الحكم الظاهري الذي لم يؤخذ في موضوعها الشكّ في مقام جعله، بخلاف الأصل الذي هو الحكم الشرعي الذي أُخذ في موضوعه قيد الشكّ في مقام جعله. فحديث (**رُفع ما لا يعلمون**) و(**لا تنقض اليقين بالشك**) قد أخذ الشكّ في موضوع الحكم، وعلى هذا يكون أصلاً عملياً، بخلاف الأمارة التي لم يؤخذ الشكّ في موضوعها.

وبهذا يتّضح الفرق بين هذا الوجه وسابقه، ففي الوجه الأوّل كان التفريق بينهما بلحاظ سنخ المجعول الإنشائي، فإن كان المجعول هو الكاشفية الطريقية فهو أمارة، وإن كان المجعول هو الجري العملي وبيان الوظيفة العملية كان أصلاً عملياً، فالفرق بلحاظ المجعول، أمّا في الوجه الثاني فالفرق بينهما بلحاظ عالم الثبوت قبل الوصول إلى عالم الدلالة.

وإلى هذا الوجه أشار الميرزا النائيني قُدِّسَ سِرُّه بقوله: «... وتحقيق الكلام في ذلك يستدعي بيان ما تمتاز به الأمارات عن الأصول موضوعاً وحكماً.

أمّا امتيازها من حيث الموضوع فبأمور: الأوّل: عدم أخذ الشكّ في موضوع الأمارة وأخذه في موضوع الأصل، فإنّ التعبّد بالأصول العملية إنّما يكون في مقام الحيرة والشكّ في الحكم الواقعي، فقد أُخذ الشكّ في موضوع أدلّة الأصول مطلقاً، محرزة كانت أو غير محرزة، بخلاف الأمارات، فإن أدلّة اعتبارها مطلقة لم يؤخذ الشكّ قيداً فيها، كقولهعليه السلام: **العمري ثقة فما أدّى إليك عني فعنّي يؤدي**»[1].

مناقشة الوجه الثاني

يمكن توجيه عدة مناقشات على هذا الوجه منها:

المناقشة الأولى: إن أخذ الشكّ في موضوع حجّية الأصل دون الأمارة لا يبيّن لنا لماذا تكون اللوازم العلمية للأمارة حجّة دون لوازم الأصل، إذ لا

---

(١) فوائد الأصول: ج٤، ص٤٨١.

يوجد عندنا قاعدة عقلية أو شرعية تقول: إنّ كلّ حكم ظاهري لم يؤخذ الشكّ في موضوعه تكون لوازمه حجّة.

المناقشة الثانية: إن هذا الوجه غير معقول في نفسه؛ لأنه يلزم منه أن تكون الأمارة حجّة حتى مع وجود العلم بالخلاف، وذلك لأنّ عدم أخذ الشكّ في موضوع الأمارة يلزم أن تكون مطلقة وشامله لحالة العلم بالحكم الواقعي، فلو علمت مثلاً أن هذا الثوب نجس، لكن قام خبر الثقة على أنّه طاهر، فبناء على هذا الوجه يكون خبر الثقة حجّة ويجب الأخذ به، مع أنّنا نعلم أنّه خلاف الواقع، وهذا غير معقول في نفسه؛ لأنّ الأمارة مترتّبة ومتفرعة في حالة عدم العلم بالواقع، وهذا الوجه يقول إنّ الأمارة حجّة حتى مع العلم بالخلاف، وهو غير معقول كما تقدّم في بحث القطع.

ولأجل التخلص من هذا الإشكال اضطرّ البعض إلى القول بأن الأمارة وإن لم يؤخذ الشكّ في موضوعها، لكنها مورد وظرف للشكّ وليس الشكّ قيداً لها، وهذا ما ذكره الميرزا النائيني قُدِّسَ سِرُّه حيث قال: «نعم: الشكّ في باب الأمارات إنّما يكون مورداً للتعبّد بها، لأنه لا يعقل التعبّد بالأمارة وجعلها طريقاً محرزة للواقع مع انكشاف الواقع والعلم به، فلابدّ وأن يكون التعبّد بالأمارة في مورد الجهل بالواقع وعدم انكشافه لدى من قامت عنده الأمارة، ولكن كون الشكّ مورداً غير أخذ الشكّ موضوعاً، كما لا يخفى»[1].

وقد أجاب السيد الشهيد عن هذا الإشكال بأن قولكم إن الأمارة مورد للشكّ، هو مجرّد تفسير للعبارة؛ إذ إنّنا لا نتعقل الفرق بين الموردية والموضوعية، لأنّنا بين حالتين لا ثالثة لهما وهي أن الجعل إمّا أُخذ فيه فرض وجود الشكّ - فهو معنى أخذه قيداً في موضوع الحكم، سواء سمّي قيداً لموضوعها، أو ظرفاً ومورداً - و إمّا لم يؤخذ الشكّ في الجعل.

---

(١) فوائد الأصول: ج٤، ص٤٨١.

وهذا ما أشار إليه السيد الشهيد بقوله: «إن هذا مجرّد تغيير في العبارة، إذ المقصود أن الجعل إذا كان قد فرض فيه وجود الشكّ وفرغ عنه فهو معنى أخذه قيداً في موضوع الحكم، وإلا كان الحكم مطلقاً وشاملاً لحالات العلم وهو غير معقول»[(١)].

وعبّر السيد محمود الهاشمي في حاشيته على الحلقة الثالثة: «إن ما جاء في كلمات بعضهم من أن الأمارة قد أُخذ في موردها الشكّ بخلاف الأصول حيث أُخذ في موضوعها، إن أريد به الفرق بينهما بحسب عالم الإثبات ولسان الدليل، فهو يرجع إلى الفرق الثالث [الذي سيأتي بعد] وإن أريد به الفرق بينهما بحسب عالم الثبوت، فجوابه ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره من عدم معقولية هذه التفرقة في عالم الثبوت؛ لأنّ الجعل إذا لم يؤخذ في موضوعه القيد ثبوتاً كان مطلقاً لا محالة لاستحالة الإهمال»[(٢)] أي: استحالة الإهمال في عالم الثبوت والواقع، كما تقدّم في بحث الإطلاق والتقييد في القسم الأوّل.

إذاً هذا الوجه غير تامّ ولا يفي بالفرق بين الأمارات والأصول، اذ من غير المعقول أن يكون خبر الثقة أصلاً عملياً بمجرّد أخذ الشكّ في موضوعه (أي: موضوع خبر الثقة).

ولا يخفى أن هذا الفرق مرتبط بالعنصر الثالث من مقام الثبوت، وهو عالم الجعل والاعتبار قبل الوصول إلى عالم الدلالة والإثبات.

الوجه الثالث: التمييز بين الأمارة والأصل في مقام الإثبات والأدلّة

حاصله: إذا ورد الشكّ في لسان الدليل - في مقام الإثبات- فهو أصل عملي، وإذا لم يرد الشكّ في لسان الدليل فهو أمارة، كما في قوله: «لا تنقض

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٥، ص١٥.

(٢) حاشية السيد محمود الهاشمي على الحلقة الثالثة: حاشية رقم (٢).

اليقين بالشك» فحيث أُخذ الشكّ في موضوعه فهو أصل عملي، أمّا إذا لم يؤخذ الشكّ في موضوعه من قبيل قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ فهو أمارة، بمعنى أن الشكّ يؤخذ بنحو القرينة المتصلة في دليل الأصل ويؤخذ بنحو القرينة المنفصلة بحكم العقل في دليل الأمارة، فالعقل يحكم بأن إطلاق دليل الأمارة ليس شاملاً لفرض العلم بخطئها وكذبها.

وإلى هذا الوجه أشار السيد الخوئي قدس سره في مصباح الأصول بقوله: «لا فرق بين الأصول والأمارات من هذه الجهة فإن الأمارات أيضاً قد أُخذ في موضوعها الشك، غاية الأمر أن الأصول قد أخذ الشكّ في موضوعها في لسان الدليل اللفظي، وفي الأمارات قد ثبت ذلك بالدليل اللبي»[1].

وهذا الوجه يشبه الوجه الثاني، ولكن يخالفه في أنّه ناظر إلى أخذ الشكّ وعدم أخذه في مقام البيان وفي لسان الدليل، بينما في الوجه الثاني كان أخذ الشكّ وعدم أخذه في عالم الجعل، أي: العنصر الثالث وهو عنصر الاعتبار.

مناقشة الوجه الثالث

المناقشة الأولى: وهي عين المناقشة التي أُوردت على الوجهين السابقين، وهو أن هذا الوجه لا يفسّر لنا لماذا تكون اللوازم العقلية للأمارات حجّة دون اللوازم العقلية للأصول العملية، إذ لا توجد قاعدة عقلية أو شرعية تقول إن الشكّ إذا أخذ في لسان دليله فلوازمه ليست بحجّة، وإذا لم يؤخذ الشكّ في لسان الدليل فلوازمه حجّة!

المناقشة الثانية: إن عدم أخذ الشكّ في لسان دليل الأمارة أمر اتفاقي لا دائمي، فقد يتّفق أن الشارع يأخذ الشكّ في لسان الدليل، كما لو أخذ الشكّ في موضوع الأمارة كما في قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾ الذي

---

(١) مصباح الأصول: ج٢، ص٣٩.

يعد من أقوى أدلّة حجّية خبر الواحد، حيث أخذ في موضـوعه الـشكّ وعـدم العلم، ففي ضوء هذا الوجه يلزم أن ينقلب الاستدلال بآيـة الـسؤال إلى كونـه أصلاً عملياً، وهو واضح البطلان؛ لأنّ خبر الثقة أمـارة سـواء أخـذ في لـسانه الشكّ أم لا.

إلى هذا المعنى أشار السيد الشهيد، كما في تقريرات السيد الحـائري، حيـث قال: «إن مثل هـذا مربـوط بلـسانين لـدليل الحجّيـة ولـيس مربوطـاً بالأمـارة والأصل، ولو فرض تمامية ذلك في دليل الأمارة والأصل فإنّما هـو عـلى سـبيل الصدفة والاتفاق، لا أن أمارية الأمارة تكون بعدم أخذ الـشكّ في موضـوعها، وأصلية الأصل تكون بأخذ الشكّ في موضوعه، فلو فرض أن شخصاً لم يثبـت حجّية خبر الواحد إلا بقوله تعالى: ﴿فَاسْـأَلُوا أَهْـلَ الذِّكْـرِ إِنْ كُنْـتُمْ لا تَعْلَمُـونَ﴾ لم ينقلب على هذا الأساس من الأمارة إلى الأصل»[1].

نعم إن القول بالتفرقة بهذا الوجـه – وهـو أن الأمـارة لم يؤخـذ الـشكّ في لسان دليلها والأصول أخذ الشكّ في لـسان دليلهـا– ينفـع في معالجـة مـشكلة تقديم الأمارات على بعـض الأصـول العمليـة كالاسـتـصحاب عنـد تعـارض الأمارات والأصول – بناء على أن الاسـتـصحاب أمـارة كـما هـو مبنـى الـسيد الخوئي قدس سره – فقالوا إن المصحح لتقديم خبر الثقـة عـلى الاسـتـصحاب – عـلى الرغم من كونهما معاً أمارة– هو أن الاستصحاب أخذ الـشكّ وعـدم العلـم في لسان دليله، أمّا خبر الثقة فلم يؤخذ الشكّ وعدم العلم في لسان دليله، فيكـون خبر الثقة حجّة مطلقاً، إلا في صورة حصول العلـم الوجـداني بخطـأ الأمـارة، وعلى هذا يكون دليل خبر الثقة رافعاً للشكّ الذي هو موضـوع الاسـتـصحاب بالعلم التعبّدي دون العكس، وهذا هو معنى الحكومة.

وبعبارة السيد الخوئي قدس سره: «أمّا الحكومة فهي عبارة عن انتفـاء الموضـوع

---

(١) مباحث الأصول (تقرير: السيد الحائري): الجزء الثالث من القسم الثاني، ص٤٢.

لثبوت المتعبّد بـه بالتعبّـد الـشرعي، وذلـك كالأمـارات بالنـسبة إلى الأصـول الشرعية التي منها الاستصحاب، فإنّه بعد ثبوت ارتفاع المتيقّن الـسابق بالتعبّـد الشرعي لا يبقى موضـوع للاستـصحاب، إذ موضـوعه الـشك، وقـد ارتفـع تعبّداً، وإن كان باقياً وجداناً لعدم كون الأمارة مفيدة للعلم على الفرض. وكذا سائر الأصـول الـشرعية، فإنّـه بعـد كـون الأمـارة علـماً تعبّـدياً؛ لما في تعبـير الأئمةعليهم السلام عمن قامت عنده الأمارة بالعارف والفقيه والعالم، لا يبقى موضوع لأصل من الأصول الشرعية تعبّداً.

فتحصّل مما ذكرناه: أن تقديم الأمارات على الاستصحاب ليس مـن بـاب الــورود، إذ بمجــرّد ثبــوت التعبّــد بالأمــارة لا يرتفــع موضــوع التعبّــد بالاستصحاب، لكونه الشكّ وهو باق بعيـد قيـام الأمـارة عـلى الفـرض، بـل تقديمها عليه إنّما هو من باب الحكومة التـي مفادهـا عـدم المنافـاة حقيقـة بـين الدليل الحاكم والمحكوم عليه»[1].

إذن هذا الوجه ينفع في تقدّم الأمارات على الأصول، وهـو بحـث مـرتبط بعالم الدلالة والإثبات ولسان الأدلّة، ولم يبيّن لنـا الفـرق الـواقعي بـين أماريـة الأمارة وأصلية الأصل الذي هو مرتبط بعالم الثبوت وروح الحكم.

وهكذا يتّضح أن الوجوه المتقدّمة لم تقـدّم لنـا فرقـاً جوهريـاً حقيقيـاً بـين الأمارات والأصول.

الوجه الرابع: ملاك الحجّية في الأمارة هو حيثية الكشف التكويني

وهو الوجه الذي تبناه الشهيد كما تقدّم آنفاً، وتقدّم مفصّلاً في القسم الأوّل من الحلقة الثالثـة[2] وحاصـله: أن الـضابطة المعتمـدة للتمييـز بـين الأمـارات والأصول وكيفية إعمال المولى لحفظ الأغراض الواقعية تتمّ بثلاثة طرق:

---

(١) مصباح الأصول: ج٣، ص٢٥٢.

(٢) الحلقة الثالثة، القسم الأوّل: ص٧٣.

الطريق الأوّل: بلحاظ المحتمل.

الطريق الثاني: بلحاظ الاحتمال.

الطريق الثالث: التقديم بلحاظ الاحتمال والمحتمل.

وعلى هذا الأساس يمكن أن نصحّح كيف تكون مثبتات الأمارة ومدلولاتها الالتزامية حجّة على القاعدة، لأنّ ملاك الحجّية في الأمارة هي حيثية الكشف التكويني التي تعيّن الأهمّية على وفقها، وحيث إنّ نسبة حيثية الكشف التكويني إلى المدلول المطابقي والمداليل الالتزامية نسبة واحدة، فعلى هذا لا يمكن التفكيك بين المداليل في الحجّية ما دامت حيثية الكشف التكويني - التي هي تمام الملاك في جعل الحجّية - واحدة، وبهذا يتّضح أنّنا كلّما استظهرنا الأمارية من دليل الحجّية، كفى ذلك في إثبات حجّية لوازمها العقلية، من دون حاجة إلى قرينة خاصّة.

أمّا دليل الأصل فلم تكن لوازمه حجّة؛ لعدم وجود حيثية الكشف فيه على نحو تكون هي الملاك التامّ في جعله، كما تقدّم في بيان حقيقة الحكم الظاهري.

تعليق على النص

• قوله قدس سره: «**اختلافهما في سنخ المجعول**». أي: أن الفرق بينهما بلحاظ عالم الجعل والثبوت وبالتحديد في عالم الاعتبار الذي هو العنصر الثالث من مقام الثبوت.

• قوله: «**وحاصل فذلكة البحث**». أي: النكتة العلمية في البحث.

• قوله: «**لم يرد عنوان الأمارة والأصل في دليل**». أي: أن مصطلح الأمارة والأصل لم يرد في آية ولا رواية، وإنّما هما مصطلحان أصوليان وردا في كلمات الأصوليين.

• قوله: «**لا يفي بالمقصود**». أي: البيان في كون اللوازم العقلية للأمارة حجّة دون الأصل.

• قوله: «**مأخوذ في حجّية الأمارة مورداً لا موضوعاً**». أي: الشكّ أخـذ في موضوعاً الأمارة ظرفاً وليس قيداً.

• قوله: «**نعم قد يثمر في تقديم دليل الأصل**». هذه جملة معترضة وهي أنّـه توجد ثمرة وفائدة على هذا الوجه، وهي حكومة الأمارات على بعض الأصول العملية كالاستصحاب، لكن هذه الثمرة والفائدة ليست هي محلّ الكلام الذي هو في بيان الفرق الواقعي بين الأمارات والأصول.

• قوله: «**ما حقّقناه في الجزء السابق**». أي: القسم الأوّل من الحلقة الثالثة.

• قوله: «**الناشئة من قوّة الاحتمال محضاً**». المقصود من الاحتمال محـضاً هـو عدم مدخلية قوّة المحتمل فيه.

(٣)

الأصول العملية الشرعية والعقلية

- خصائص الأصول العملية الشرعية والعقلية
  - ✓ الشرعية ترجع إلى الملاكات، والعقلية إلى حقّ الطاعة
  - ✓ في كلّ واقعة أصل عقلي بخلاف الأصل الشرعي
  - ✓ الحصر العقلي للأصول العقلية بخلاف الشرعية
  - ✓ عدم التعارض بين الأصول العقلية وإمكانه في الشرعية
  - ✓ عدم التعارض بين الأصول الشرعية والعقلية

الأصول العملية الشرعية والعقلية

وتنقسمُ الأصولُ العمليةُ إلى شرعيةٍ وعقلية.

فالشرعيةُ: هي ما كنّا نقصدُه آنفاً، ومردُّها إلى أحكامٍ ظاهريةٍ شرعيةٍ نشأتْ مِن ملاحظةِ أهمّيةِ المحتمَل.

والعقليةُ: وظائفُ عمليةٌ عقليةٌ، ومردُّها في الحقيقةِ إلى حقّ الطاعةِ إثباتاً ونفياً.

فحكمُ العقلِ ـ مثلاً ـ بأنّ الشغلَ اليقينيَّ يستدعي الفراغَ اليقينيَّ، مرجعُه إلى أنّ حقَّ الطاعةِ للمولى الذي يستقلُّ به العقلُ إنّما هو حقُّ الطاعةِ القطعية، فلا تفي الطاعةُ الاحتماليةُ بحقِّ المولى.

وحكمُ العقل بقاعدةِ قبحِ العقابِ بلا بيان ـ على مسلك المشهور ـ مرجعُه إلى تحديد دائرةِ حقّ الطاعةِ في التكاليف المعلومةِ خاصّة، بينما يرجعُ حكمُ العقل بمنجّزيةِ التكاليفِ المحتملةِ عندنا إلى توسعة دائرةِ حقّ الطاعةِ وهكذا.

وللقسمين مميّزاتٌ يمكنُ ذكرُ جملةٍ منها فيما يلي:

أوّلاً: إنّ الأصولَ العمليةَ الشرعيةَ أحكامٌ شرعيةٌ، والأصولُ العمليةُ العقليةُ ترجعُ إلى مدركات العقلِ العمليِّ فيما يرتبطُ بحقّ الطاعة.

ثانياً: إنه ليس مِن الضروريِّ أن يوجدَ أصلٌ عمليٌّ شرعيٌّ في كلّ موردٍ، وإنّما هو تابعٌ لدليله، فقد يوكِلُ الشارعُ أمرَ تحديدِ الوظيفةِ العمليةِ للشاكّ، إلى عقلِه العملي. وهذا خلافاً للأصل العمليِّ العقليِّ فإنّه لابدّ مِن افتراضِه بوجهٍ في كلِّ واقعةٍ مِن وقائع الشكِّ في حدّ نفسِها.

ثالثاً: إنّ الأصولَ العمليةَ العقليةَ قد تُرَدّ إلى أصلين؛ لأنّ العقلَ إن أدركَ

شمولَ حقِّ الطاعةِ للواقعةِ المشكوكةِ حكمٌ بأصالةِ الاشتغال، وإن أدركَ عدمَ الشمولِ حكمَ بالبراءة.

ولكنْ قد يُفرضُ أصلٌ عمليٌّ عقليٌّ ثالثٌ وهو أصالةُ التخيير في موارد دورانِ الأمر بين المحذورين.

وقد يُعترضُ على افتراض هذا الأصلِ بأنّ التخييرَ إن أُريد به دخولُ التكليف في العهدة واشتغالُ الذمَّةِ ولكنْ على وجه التخييرِ فهو غيرُ معقول؛ لأنّ الجامعَ بين الفعلِ والتركِ في موارد الدورانِ بين المحذورينِ ضروريُّ الوقوع، وإن أُريد به أنّه لا يُلزمُ المكلّفَ عقلاً بفعلٍ ولا تركٍ ولا يدخلُ شيءٌ في عهدتِه فهذا عينُ البراءة، وسيأتي تفصيلُ الكلام حول ذلك في بحث دورانِ الأمر بين المحذورينِ إن شاء الله تعالى.

وأمّا الأصولُ العمليةُ الشرعيةُ، فلا حصرَ عقليَّ لها في البراءة أو الاشتغالِ بل هي تابعةٌ لطريقةِ جعلها، فقد تكونُ استصحاباً مثلاً.

رابعاً: إنّ الأصولَ العمليةَ العقليةَ لا يُعقلُ التعارضُ بينها لا ثبوتاً كما هو واضح، ولا إثباتاً لأنّ مقام إثباتِها هو عينُ إدراكِ العقلِ لها، ولا تناقضَ بين إدراكينِ عقليين.

وأمّا الأصولُ العمليةُ الشرعيةُ فيُعقلُ التعارضُ بينها إثباتاً بحسبِ لسانِ أدلّتِها، ولابدّ مِن علاج ذلك وفقاً لقواعدِ باب التعارضِ بين الأدلّة.

خامساً: إنّه لا يُعقلُ التصادمُ بين الأصول العمليةِ الشرعيةِ والأصولِ العمليةِ العقلية، فإذا كانا مختلفينِ في التنجيزِ والتعذير، فإن كان الأصلُ العمليُّ العقليُّ معلّقاً على عدم ورود أصلٍ عمليٍّ شرعيٍّ على الخلاف، كان هذا وارداً، وإلاّ امتنعَ ثبوتُ الأصل العمليِّ الشرعيِّ في مورده.

الشرح

البحث في الأصـول العمليـة الـشرعية يُعـدّ البحـث الثـاني مـن مباحـث الأصول العمليـة، وينـصبّ الكـلام في هـذا البحـث في الفـرق بـين الأصـول العملية الشرعية والأصول العلمية العقلية. وقبل الولوج في هذا البحـث لابـدّ من معرفة الأصول العملية الشرعية والعقلية.

خصائص الأصول الشرعية والعقلية

الأصول العملية الشرعية: عبارة عن القواعد الـشرعية التـي يرجـع إليهـا الـشاكّ الـذي لا يـستطيع أن يقطـع بـالحكم أو يعمـل بظنّـه، كالاستـصحاب والبراءة والاحتياط والتخيير.

بعبارة أخرى: الأصول العملية الشرعية عبارة عن خطابات يصدرها الـشارع في مقام علاج التزاحم بين أغراضه الواقعية في مقام حفـظ الملاكـات الواقعيـة، كما تقدّم البحث عنه آنفاً، سواء نشأ هذا الأصل من أهمّية المحتمـل؛ مـن قبيـل أصالة الحلّ الناشئة من أهمّية ملاك الحلّية المحتملة، أو من أهمّية المحتمل منـضمّاً إليه أهمّية الاحتمال؛ كالأصول العملية التنزيلية أو المحرزة كقاعدة الفراغ.

أمّا الأصول العلمية العقلية، فهي الحكم العقـلي الـذي يرجـع إلى سـعة أو ضيق دائرة حقّ الطاعة للمولى، فإن كانت دائرة حقّ الطاعة واسـعة للتكـاليف المشكوكة، فالعقل يحكم بأصالة الاشتغال اليقيني الذي يستدعي الفراغ اليقيني عند الشكّ بالامتثال، أو حكم العقل بمنجّزية التكليف المحتمل.

أمّا إذا أدرك العقل العملي أن حقّ الطاعة مختصّ بالتكـاليف المقطوعـة ولا يشمل المحتملة، فتجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان (البراءة العقلية).

إذن الملاك في الأصول العقلية ليس هو التزاحم بين الملاكات الواقعية؛ لأنّ العقل لا يدرك الملاكات الواقعية؛ إذ لا طريق للعقـل لإدراك المـلاك الـواقعي،

وإنّما ملاك العقل هو سعة وضيق دائرة حقّ الطاعة.

وبتعبير السيد الخوئي في تعريفه للأصول العملية العقلية قال: «ما يبحث فيه عن القواعد المتكفّلة لتعيين الوظيفة الفعلية عقلاً عند العجز عن جميع ما تقدّم، فإنّ المكلّف إذا لم يصل إلى الحكم الواقعي بالقطع الوجداني ولا بالتعبّد الشرعي، وعجز أيضاً عن معرفة الحكم الظاهري، تعيّن عليه الرجوع إلى ما يستقلّ به العقل من البراءة أو الاحتياط أو التخيير على اختلاف الموارد»[1].

وفيما يلي نشير إلى خصائص كلّ من الأصول العملية الشرعية والعقلية:

الخصيصة الأولى: الشرعية ترجع إلى الملاكات والعقلية إلى حقّ الطاعة

تقدّم آنفاً أن الأصل العملي الشرعي هو حكم شرعي مرجعه إلى تقديم الملاكات التي يشخّصها المولى بلحاظ المحتمل أو المحتمل منضمّاً إلى أهمّية الاحتمال، أمّا الأصل العقلي فهو حكم عقلي يرجع إلى سعة وضيق حقّ الطاعة.

وهذا ما أشار إليه السيد الشهيد بقوله: «إن الفارق الجوهري الذي ذكرناه بين الأصل والأمارة إنّما كان نظرنا فيه إلى الأصول الشرعية، فإنّها هي التي تكون كالأمارة نتيجة لإعمال قوانين باب التزاحم وتفترق عنها في كيفية إعمالها، وأمّا الأصول العقلية فليست نتيجة لإعمال قوانين باب التزاحم، وترجيح بعض الأغراض على بعض، فإن هذا وظيفة المولى لا وظيفة العقل، والعقل ليس من شأنه التشريع و إنّما مرجعها إلى دائرة حقّ الطاعة سعةً وضيقاً، وهذا فرق جوهري بين الأصول العقلية من ناحية، والأمارات والأصول الشرعية من ناحية أخرى، فالأولى مردّها إلى دائرة حقّ الطاعة، والثانية مردّها إلى تشريعات مولوية على أساس إعمال قوانين باب التزاحم في دائرة الحفظ والمحرّكية. وهذا الفرق يستوجب تقديم الأمارات والأصول الشرعية ذاتاً على

---

(١) مصباح الأصول:ج٢، ص٢٤٨.

الأصول العقلية وورودها عليها، لكون حكم العقل في ذلك معلّقاً على عدم مجيء تقرير آخر من قبل الشارع، فمجيء ذلك من قبله يرفع تكويناً موضوع حكم العقل»[1].

الخصيصة الثانية: في كلّ واقعة أصل عقلي بخلاف الأصل الشرعي

ما من واقعة إلا وفيها أصل عملي عقلي، لأنّ العقل إمّا أن يدرك سعة حقّ الطاعة للواقعة المشكوكة، وهو معنى أصالة الاحتياط العقلية، فيحكم بالامتثال، أو يدرك عدم سعة حقّ الطاعة في تلك الواقعة، فيحكم بالبراءة العقلية، فالحصر عقلي يدور بين النفي والإثبات، إمّا يدرك و إمّا لا يدرك، فلا تخلو واقعة مشكوكة من وقائع الشكّ من حكم من قبل العقل إمّا بالاحتياط وحقّ الطاعة أو بالبراءة العقلية أي: قبح العقاب بلا بيان. وهذا بخلافه في الأصل العملي الشرعي إذ ليس بالضرورة أن يجعل الشارع أصلاً عملياً في كلّ موارد الشكّ في الحكم الشرعي؛ لأنه قد يوكل الشارع أمر تلك الواقعة المشكوكة إلى الشاكّ نفسه ليحدّد وظيفته العملية على أساس عقله العملي.

الخصيصة الثالثة: الحصر العقلي للأصول العقلية بخلاف الشرعية

إن الأصول العملية العقلية ترجع إلى أصلين أساسين وهما أصالة الاشتغال وأصالة البراءة العقلية، وهو حصر عقلي يدور أمره بين النفي والإثبات؛ لأنّ العقل إن أدرك حقّ الطاعة في التكاليف المشكوكة، حكم بالاشتغال، وإن أدرك عدم شمول الحقّ حكم بقبح العقاب أي: «البراءة العقلية».

فقد يقال: بأن التخيير العقلي -عند دوران الأمر بين محذورين- أصل مستقلّ برأسه ولا يرجع إلى الأصلين المتقدّمين، فلو دار الأمر بين وجوب صلاة الجمعة أو حرمتها، فالعقل يحكم بالتخيير بينهما.

---

(١) مباحث الأصول، للحائري: الجزء الثالث من القسم الثاني: ص٤٣-٤٤.

قال الميرزا النائيني: «أمّا بالنسبة إلى الأصول العقلية (من البراءة والتخيير والاحتياط) فالحصر فيها عقلي، لأنه في صورة الشك: إمّا أن يراعى جهة التكليف أو لا يراعى، وفي صورة المراعاة: إمّا أن يراعى من كلّ وجه أو يراعى في الجملة، فالأوّل: البراءة، والثاني: الاحتياط، والثالث: التخيير. ولا يعقل أن يكون هناك أصل عقلي آخر وراء هذه الأصول الثلاثة»[1].

الجواب: إن أُريد من التخيير هو التخيير العقلي بين الفعل والترك، فهو تحصيل حاصل وهو باطل وغير معقول، وأن أُريد بالتخيير العقلي نفي التكليف بالفعل أو الترك، أي: عدم اشتغال ذمّة المكلّف بالفعل أو بالترك، فهذه هي البراءة وليس أصلاً ثالثاً مستقلاً، وسيأتي تفصيل ذلك في العلم الإجمالي عند البحث في دوران الأمرين محذورين إن شاء الله تعالى.

أمّا الأصول العملية الشرعية فلا حصر عقلي لها؛ لأنها تابعة لطريقة جعلها فقد تكون براءة وقد تكون اشتغال وقد تكون استصحاب.

قال الميرزا النائيني: «وأمّا حصر الأصول في الأربع فليس بعقلي، لإمكان أن يكون هناك أصل آخر وراء هذه الأصول الأربعة»[1].

الخصيصة الرابعة: عدم التعارض بين الأصول العقلية وإمكانه في الشرعية

بيان ذلك: أمّا بالنسبة للأصول العقلية، فلا يعقل التعارض بينهما لا في مقام الثبوت ولا في مقام الإثبات، ففي مقام الثبوت الأصول العملية العقلية من أحكام ومدركات العقل، وهي قائمة على إدراك العقل، فالعقل إمّا أن يدرك حقّ الطاعة أو لا يدرك، وبعبارة أخرى: إن العقل يستحيل أن يحكم بحكمين متنافيين في مورد واحد، كالحكم بثبوت حقّ الطاعة والحكم بعدم ثبوته، هذا في عالم الثبوت.

---

(١) فوائد الأصول: ج٣، ص٥.

وأمّا في مقام الإثبات، فعدم تعارض الأصول العقلية، يرجع إلى أن مقام إثباتها عين مقام ثبوتها، وأن أحدهما عين الآخر، إذ أن مقام الإثبات عبارة عن حكم العقل بحقّ الطاعة مثلاً وهو عين حكم العقل في مقام الثبوت، وحيث إنّ مقام الثبوت لا يقع فيه تعارض للأصول العقلية، كذلك مقام الإثبات.

أمّا الأصول العملية الشرعية، فيمكن أن يقع التعارض بينها في مقام الإثبات، أي: بحسب لسان أدلّتها من قبيل الشكّ في وجوب صلاة الجمعة في زمن الغيبة، فأن مقتضى دليل الاستصحاب وجوبها ومقتضى دليل البراءة عدم الوجوب، فيقع التعارض بينهما في مقام الإثبات.

أمّا بحسب مقام الثبوت فلا يعقل التعارض بين الأصول الشرعية؛ لأنّ مقام الثبوت بيد المشرّع الذي يعلم بحدود الموضوع حين تشريع الحكم، وعلى هذا فلا يعقل أن يعبدنا الشارع بحكمين متنافيين.

الخصيصة الخامسة: عدم التعارض بين الأصول الشرعية والعقلية

لا تعارض بين الأصول العملية الشرعية والأصول العملية العقلية. والسبب في ذلك أن المدركات العقلية إمّا هي مدركات تنجيزية أو تعليقية. فإن كانت أحكام العقل تنجيزية كحكم العقل بالتنجيز بنحو القطع، فلا يمكن ثبوت البراءة الشرعية، فلا يمكن أن تشمل البراءة جميع أطراف العلم الإجمالي[1]، ففي هذه الحالة يقدّم الأصل العملي العقلي على الأصل العملي الشرعي المخالف له. وإن كانت أحكام العقل تعليقية أيْ معلّقة على عدم ورد بيان من الشارع، ففي هذه الحالة تقدّم الأصول الشرعية، كما لو أن العقل يرى حقّ الطاعة معلّقاً على عدم ورد ترخيص من الشارع، فإذا جاء الترخيص الشرعي سواء بلسان حجّية الأمارة أو بلسان حجّية الأصل، فيقدّم الأصل الشرعي

---

(١) نعم، وقع الخلاف في بعض الصغريات، من قبيل: أن هذا هل هو حكم عقلي أم لا؟

بالورود؛ لأنه يرفع موضوع الحكم العقلي حقيقة؛ لأنّ العقل يقـول يجـب حـقّ الطاعة في التكليف المشكوك في مورد لم يرد فيه ترخيص من الشارع، فـإذا جـاء الترخيص الشرعي يرتفع موضوع الأصل العقلي.

وبهذا يتّضح عدم وقوع التعارض بين الأصول العلمية الشرعية والعقليـة؛ لأنه إن كان الأصل العقلي معلّقـاً، فيقـدّم الأصـل الـشرعي، وإن كـان العقـل منجّزاً فيقدّم الأصل العقلي. وإذا كان الأصل العملي الشرعي والعقلي متوافقان فلا تعارض بينهما كما هو واضح.

ولا يخفى أن القول بأن العقل ليس عنـده أحكـام معنـاه: لا توجـد عنـده أحكام شرعية، وإلا فللعقل أحكام عقلية، وبتعبير المصنّف «مدركات العقـل» هي إدراك ينبغي ولا ينبغي كما تقدّم تفصيلها في القسم الأوّل من الحلقة الثالثـة في البحث عن كيفية تمييز العقل النظري عن العقل العملي، حيث قال: «ينقـسم الحكم العقلي إلى قسمين: أحدهما: الحكم النظري وهو إدراك ما يكـون واقعـاً، والآخر: الحكم العملي وهو إدراك ما ينبغي أو ما لا ينبغي»[(١)].

تعليق على النص

• قوله قدس سره: «**والعقلية: وظائف عقليـة**». عـبّر بالوظـائف دون الأحكـام؛ لأنّ العقل لا أحكام عنـده بـل إدراك؛ ولـذا لم يـذكر قيـد الظاهريـة للأصـول العملية العقلية، وهذا بخلاف الأصول الشرعية التي هي أحكام ظاهرية.

• قوله: «**مردّها في الحقيقة إلى حقّ الطاعة إثباتاً ونفيـاً**». أي: أن دائـرة حـقّ الطاعة إمّا وسيعة فتنجّز الأحكام المشكوكة و إمّا ضيّقة لا تنجّزها.

• قوله: «**ومرجعه إلى أن حقّ الطاعة للمولى الذي يستقلّ به العقل**». أي أن حقّ الطاعة من مدركات العقل العملي ومن المستقلات العقلية بحيث لو فرض

---

(١) الحلقة الثالثة، القسم الأوّل: ص٢٥٤.

عدم وجود أحكام شرعية، فالعقل يدرك حقّ الطاعة، لأنّ المستقلات العقلية لا تحتاج في أخذ النتيجة إلى مقدّمة شرعية، بخلاف غير المستقلات العقلية، فإنّها تحتاج إلى مقدّمة شرعية لكي تصل إلى نتيجة.

• قوله: «**وهذا خلافاً للأصل العملي العقلي، فإنّه لابدّ من افتراضه بوجه في كلّ واقعة من وقائع الشكّ في حدّ نفسها**». أي: في كلّ واقعة مشكوكة أصل عملي عقلي وهو إمّا البراءة العقلية أو الاشتغال.

لكن لسائل أن يسأل عن المرجع فيما إذا شكّ العقل العملي في أحكامه؟

والجواب على ذلك: أن العقل العملي لا يشكّ في أحكامه؟ ذلك لما تقدّم في الجز الأوّل من القسم الأوّل من الحلقة الثالثة من أن الأحكام العقلية نسبتها إلى الموضوعات نسبة المعلول إلى العلّة، فما لم يتعيّن الموضوع عند العقل فلا يمكن الحكم على أساسه، وعلى هذا فلا معنى للشكّ في حكم العقل. وهذا ما أشار إليه السيد الهاشمي في حاشيته على الحلقة الثالثة بقوله: «لأن العقل لا معنى لفرض شكه في حكم نفسه، بل كلّ واقعة من وقائع الشكّ عندما تطرح على العقل العملي، فإمّا أن يدرك فيها حقّ الطاعة والمنجّزية وهو معنى أصالة الاحتياط العقلية، أو يدرك المعذّرية وقبح العقاب بلا بيان وهو معنى البراءة العقلية، ومن هنا لا تخلو كلّ واقعة من وقائع الشكّ في نفسه من حكم عليه من قبل العقل بالاحتياط وحقّ الطاعة، أو قبح العقاب والبراءة، وهذا بخلاف الأصل الشرعي، فإنّه قد لا يجعله الشارع في واقعة من الوقائع اعتماداً على حكم العقل العملي فيها»[١].

---

(١) الحلقة الثالثة، تعليقة السيد الهاشمي: ص٤١٢، تعليقة رقم (٤).

(٤)

الأصول التنزيلية والمحرزة

- أقسام الأصول العملية الشرعية
- الفرق بين الأصول المحرزة وغير المحرزة على مبنى المشهور (وجوه العناية التي على أساسها يتميّز الأصل التنزيلي عن المحرز)
  - ✓ العناية في الأصل التنزيلي- الثمرة الفقهية
  - ✓ العناية في الأصل المحرز- الثمرة العملية
- الفرق بين الأصول المحرزة وغير المحرزة على مبنى المصنّف
- الفائدة من الأصل المحرز

الأصول التنزيلية والمحرزة

الأصولُ العمليةُ الشرعيةُ تارةً تكونُ مجرّدَ وظائفَ عمليةٍ بلسان إنشاءِ حكمٍ تكليفيٍّ ترخيصيٍّ أو إلزاميّ، بدون نظرٍ بوجهٍ إلى الأحكام الواقعية، وهذه أصولٌ عمليةٌ بحتة .

وأخرى تُبذَلُ فيها عنايةٌ إضافية؛ إذ تُطعَّمُ بالنظر إلى الأحكام الواقعية، وهذه العنايةُ يمكنُ تصويرُها بوجهين:

أحدُهما: أن يُجعلَ الحكمُ الظاهريُّ بلسان تنزيلِه منزلةَ الحكم الواقعيِّ، كما قد يقالُ في أصالة الحلِّ وأصالةِ الطهارة، إذ يُستظهرُ أنّ قولَه (كلُّ شيءٍ لك حلالٌ) أو (كلُّ شيءٍ لك طاهرٌ حتى تعلمَ..) يتكفّلُ تنزيلَ مشكوكِ الحلّيةِ ومشكوكِ الطهارةِ منزلةَ الحلالِ الواقعيِّ ومنزلةَ الطاهرِ الواقعي، خلافاً لمن يقولُ: إنّ دليلَ هذين الأصلينِ ليس ناظراً إلى الواقع بل يُنشئُ بنفسِه حلّيةً أو طهارةً بصورة مستقلّة. ويسمّى الأصلُ في حالة بذلِ هذه العنايةِ التنزيليةِ بالأصل التنزيلي.

وقد تترتّبُ على هذه التنزيليةِ فوائدُ. فمثلاً: إذا قيل بأنّ أصلَ الإباحةِ تنزيليٌّ، ترتّبُ عليه حين تطبيقِه على الحيوان ـ مثلاً ـ طهارةُ مدفوعِه ظاهراً؛ لأنها مترتّبةٌ على الحلّيةِ الواقعيةِ، وهي ثابتةٌ تنزيلاً، فكذلك حكمُها، وأمّا إذا قيل بأنّ أصلَ الإباحةِ ليس تنزيلياً بل إنشاءٌ لحلّيةٍ مستقلّةٍ فلا يمكنُ أن ننقّحَ بها طهارةَ المدفوعِ، وهكذا .

والآخرُ: أن ينزَّلَ الأصلُ أو الاحتمالُ المقوِّمُ له منزلةَ اليقين، بأنْ تُجعلَ الطريقيةُ في مورد الأصل، كما ادُّعيَ ذلك في الاستصحاب مِن قِبل المحقّقِ النائينيِّ والسيدِ الأستاذِ، على فرقٍ بينهما، حيث إنّ الأوّلَ اختار: أنّ المجعولَ

هو العلمُ بلحاظ مرحلةِ الجري العمليِّ فقط، والثاني اختار: أنّ المجعولَ هو العلمُ بلحاظ الكاشفية، فلم يبقَ على مسلك جعلِ الطريقيةِ فرقٌ بين الاستصحابِ والأماراتِ في المجعولِ، على رأي السيدِ الأستاذ . ويسمّى الأصلُ في حالةِ بذلِ هذه العنايةِ بالأصل المحرز.

وهذه المحرزيةُ قد يترتّبُ عليها بعضُ الفوائد في تقديم الأصلِ المحرزِ على غيرِه، باعتبارِه عِلماً وحاكماً على دليل الأصلِ العمليِّ البحت، على ما يأتي في محلِّه إن شاء الله تعالى.

وهناك معنىً آخرُ للأصول العمليةِ المحرزةِ ينسجمُ مع طريقتِنا في التمييز بينَ الأماراتِ والأصول، وهو أنّه كلّما لوحظ في جعلِ الحكم الظاهريِّ ثبوتاً أهمّيةُ المحتَملِ فهو أصلٌ عمليٌّ، فإن لوحظ منضمّاً إليه قوّةُ الاحتمال أيضاً فهو أصلٌ عمليٌّ محرزٌ كما في قاعدة الفراغ، وإلاّ فلا.

والمحرزيةُ بهذا المعنى في قاعدة الفراغِ لا تجعلُها حجّةً في مثبتاتِها إلاّ أنّ استظهارَها من دليل القاعدةِ يترتّبُ عليه بعضُ الآثار أيضاً، من قبيل عدمِ شمولِ دليلِ القاعدةِ لمواردِ انعدامِ الأماريةِ والكشفِ نهائياً. ومِن هنا يقال بعدم جريانِ قاعدةِ الفراغ في موارِد العلمِ بعدمِ التذكُّرِ حين العمل.

الشرح

أقسام الأصول العملية الشرعية

بعد أن انتهى المصنّف في البحث السابق من تقسيم الأحكام الظاهرية إلى الأمارات والأصول وبيان الفرق بينهما، شرع في بحث آخر، وهو بيان أقسام الأصول العملية الشرعية؛ فقسّمها إلى قسمين:

الأوّل: **الأصول التنزيلية أو المحرزة**: وهي الأصول التي يجعل فيها الحكم الظاهري بلسان تنزيل المشكوك منزلة الواقع، كأصالة الاستصحاب وأصالة الطهارة، أي: تنزّل مشكوك الطهارة - مثلاً- منزلة الطاهر واقعاً.

الثاني: **الأصول العملية البحتة**: وهي الأصول التي تنشئ وظائف عملية ترخيصية أو إلزامية دون أن تكون ناظرة إلى الأحكام الواقعية، من قبيل أصالة الحلّ في قولهﷺ: «**كلّ شيء حلال حتى...**».

والبحث يقع حول الميزان في تقسيم الأصول العملية إلى أصول تنزيلية أو عملية بحتة والفرق بينهما.

وهنا تارة نتكلم على مبنى المشهور وأخرى على مبنى الشهيد الصدر قدّس سرّه.

الفرق بين الأصول العملية المحرزة وغير المحرزة على مبنى المشهور

قبل بيان ميزان وضابطة التمييز بين الأصول العملية المحرزة وغير المحرزة في ضوء مبنى المشهور، نشير إلى مقدّمة مهمّة ذكرها المحقّق النائيني بأنّ لليقين والعلم أربع خصائص.

١. الكيفية النفسانية الحاصلة لنفس العالم وبها يحصل على الاستقرار والثبات وعدم التذبذب.

٢. الكاشفية عن الواقع.

٣. البناء والجري العملي على طبق العلم.

٤. التنجيز والتعذير.

الخصوصية الأولى – وهي الكيفية النفسانية- مختصّة باليقين والقطع الوجداني، ولا يمكن إسراؤها إلى العلم التعبّدي، لأنها خصوصية تكوينية غير قابلة للجعل والوضع.

أمّا الخصوصية الثانية – وهي الكاشفية- فهي المجعولة تعبّداً للأمارات بتنزيلها من قبل الشارع منزلة العلم في الطريقية والكاشفية.

أمّا الخصوصية الثالثة – وهي البناء والجري العملي على طبق العلم- فهي مجعولة في الأصول غير التنزيلية، أي: أن المجعول فيها هو حكم تكليفي يترتّب عليه التنجيز والتعذير.

إذا تبيّن ذلك نقول إن التفرقة بين الأصول العملية على أساس الجعل والاعتبار، تارة يتكفّل المنجّزية أو المعذّرية من دون عناية زائدة، فيكون أصلاً عملياً غير تنزيلي، كما في قوله (احتط لدينك)، وهي الخصوصية الرابعة أي: التنجيز والتعذير.

وأخرى يفرض وجود عناية تنزيلية في لسان الدليل، فيكون أصلاً تنزيلياً أو محرزاً، وهي التي لوحظ فيها جعل الكاشفية والطريقية، لكن لا بلحاظ حكايته عن الواقع، كما هو الحال في الأمارة، بل بلحاظ البناء العملي والجري على طبقه، وهي الخصوصية الثالثة للعلم.

إذن الفرق بين الأصل التنزيلي والأصل غير التنزيلي، هو فرق عنائي، وليس فرقاً حقيقياً، وهذه العناية التي بها يكون الأصل تنزيلياً أو محرزاً في قبال غيره على وجهين:

الوجه الأوّل: العناية في الأصل التنزيلي

هو أن تكون هذه العناية بالتعبّد بكون مؤدّى الأصل العملي هو الواقع،

فيقول المولى مثلاً: «أتعبّدك بأن كلّ شيء لا تعرف حرمته أو نجاسته فهو حلال واقعاً وطاهر واقعاً» حيث نزّل نفس الطهارة أو الحلّية المشكوكة على الطهارة الواقعية أو الحلّية الواقعية تعبّداً.

تنبيه: هذا الوجه يفيد أن تنزيل مؤدّى الأصل العملي منزلة الواقع، فينزل الطهارة المشكوكة منزلة الطهارة الواقعية، وليس تنزيلاً ظاهرياً، كما يذهب إليه الميرزا النائيني قُدّس سرّه من أن دليل أصالة الحلّية وأصالة الطهارة ينشئان حلّية وطهارة ظاهرية، حيث قال: «إنّ المجعول في باب الأصول العملية وإن كان هو البناء العملي على أحد طرفي الشك، إلاّ أنّه تارة: يكون المجعول هو البناء العملي على ثبوت الواقع في أحد طرفي الشكّ وتنزيله عملاً منزلة الواقع. وأخرى: يكون المجعول مجرّد تطبيق العمل على أحد طرفي الشك، من دون أن يكون الجعل متكفّلاً لثبوت الواقع في أحد الطرفين. ويعبَّر عن الأوّل بالأصل المحرز أو المتكفّل للتنزيل، وعن الثاني بالأصل الغير المحرز، ولا يخفى ما في التعبير من المناسبة.

ويدخل في القسم الأوّل الاستصحاب وقاعدة الفراغ والتجاوز وأصالة الصحّة، فإن هذه الأصول كلها متكفّلة للتنزيل والإحراز، والمجعول فيها هو البناء العملي على ثبوت الواقع إن كان مؤدّى الأصل مقام الثبوت - كالاستصحاب - أو البناء العملي على الإتيان بالواقع إن كان مؤدّى الأصل مقام الفراغ والسقوط - كقاعدة الفراغ والتجاوز -.

ويدخل في القسم الثاني البراءة والاحتياط وأصالة الحلّ والطهارة، فإنّ المجعول في هذه الأصول مجرّد تطبيق العمل على أحد طرفي الشكّ من دون أن تكون متكفّلة لثبوت الواقع أو الإتيان به»[1].

وعلى هذا الأساس أورد المحقّق العراقي قُدّس سرّه على ذلك في تعليقته على

---

(١) فوائد الأصول: ج٤، ص٦٩٢.

الفوائد، حيث قال: «أقول: لو لم يكن قاعدة الطهارة ناظرة ولو تنزيلاً إلى إثبات الطهارة الواقعية، لابدّ من الالتزام بأحد المحذورين، إذ الدليل الدالّ على طهارة ماء الوضوء - مثلاً - إمّا أن يدلّ على شرطية الطهارة الواقعية أو الأعمّ من الواقعية والظاهرية، فعلى الأوّل: يلزم عدم إحرازه بأصالة الطهارة، وعلى الثاني: يلزم عدم لزوم إعادة الوضوء مع كشف نجاسة الماء بعد الوضوء، ولا يلتزم أحد بواحد منهما، فتدبر. ومن هنا ظهر حال أصالة الحلّ؛ لوحدة اللسان وظهور اتحاد السوق، فتدبّر»[1].

والحاصل: أن العناية على هذا الوجه هي التعبّد بكون مؤدّى الأصل العملي هو الواقع، ويسمّى هذا الأصل بالأصل التنزيلي وهو ينزل المشكوك منزلة الواقع.

الثمرة الفقهية المترتّبة على الأصل التنزيلي

بناء على أن الأصل التنزيلي ينزّل المشكوك منزلة الواقع، فلابدّ من ترتيب آثار الحكم الواقعي على هذا الأصل، فتترتّب آثار الطهارة الواقعية على أصالة الطهارة والحلّية الواقعية على أصالة الحل.

بيان ذلك: حيث إن أصالة الطهارة من الأصول التنزيلية، فلابدّ أن يكون الدليل الدالّ على شرطية الطهارة الواقعية للثوب في الصلاة، موسّعاً لشرطية الطهارة الواقعية للثوب، لتشمل الثوب المشكوك طهارته - وإن كان نجساً واقعاً- وعلى هذا تكون الصلاة صحيحة واقعاً، ولا تجب إعادتها، فيما لو انكشف الخلاف، وذلك لأنّ قولهﷺ: «**كلّ شيء طاهر حتى تعلم نجاسته**» يكون حاكماً على شرطية الثوب الطاهر في الصلاة؛ لأنّ لسانه لسان توسعة الموضوع وإيجاد فرد آخر له، ومن الواضح أن هذه الثمرة - وهي صحّة الصلاة في

---

(١) تعليقة المحقّق العراقي‏ﭬ على فوائد الأصول: ج٤، ص٦٩٢، تعليقة رقم (١).

الفرض المذكور- لا تترتّب فيما لو بنينا على أن أصالة الطهارة كونها طهارة ظاهرية مستقلّة مغايرة للطهارة الواقعية، ومن دون تنزيلها منزلة الواقع؛ لأنّ صحّة الصلاة مترتّبة على الطهارة الواقعية للثوب لا على الطهارة الظاهرية.

وقد تقدّمت الإشارة إلى هذا المطلب من المصنّف في القسم الأوّل من الحلقة الثالثة[1] حيث ذكر أن الحكم الواقعي بشرطية الثوب الطاهر في الصلاة، يتّسع بأصالة الطهارة، فيشمل الثوب المشكوكة طهارته الذي جرت فيه أصالة الطهارة حتى لو كان نجساً في الواقع، وذكر أيضاً أن هذا نوع من التصويب الذي ينتج أن الصلاة في مثل هذا الثوب تكون صحيحة واقعاً ولا تجب إعادتها على القاعدة، لأنّ شرطية طهارة الثوب في الصلاة قد اتسع موضوعها، أي: أن دليل أصالة الطهارة وهو قوله: **كلّ شيء طاهر حتى تعلم أنّه قذر،** يكون حاكماً على دليل شرطية الثوب الطاهر في الصلاة؛ لأنّ لسان دليل أصالة الطهارة لسان توسعة موضوع دليل شرطية طهارة الثوب في الصلاة، وإيجاد فرد له، وليس الأمر كذلك لو ثبتت طهارة الثوب بالأمارة فقط؛ لأنّ مفاد دليل حجّية الأمارة ليس جعل الحكم المماثل، بل جعل الطريقية والمنجّزية، فهو بلسانه لا يوسِّع موضوع دليل الشرطية؛ لأنّ موضوع دليلها الثوب الطاهر، وهو لا يقول هذا طاهر، بل يقول هذا محرز الطهارة بالأمارة، فلا يكون حاكماً.

ومن هنا نجد أن صاحب الكفاية قدس سره فصل بين الأمارات والأصول المنقّحة للموضوع، فبنى على أن الأصول الموضوعة توسّع دائرة الحكم الواقعي المترتّب على ذلك الموضوع دون الأمارات.

مثال تطبيقي آخر: إن الظاهر من قوله صلى الله عليه وآله: «**كل شيء لك حلال**» هو جعل الحلّية الواقعية لا الحلّية الظاهرية، فهو إنشاء للحلّية الواقعية تعبّداً، وعلى

---

(١) انظر الحلقة الثالثة، القسم الأوّل: ص٢٧.

هذا لو أجرينا أصالة الحلّية في الحيوان المشكوك حلّية أكله، وأنه مـأكول اللحـم أم لا - كالأرنب مثلاً- فيترتّب على ذلك طهارة مدفوعه؛ لأنّ الطهـارة مترتّبـة على حلّية اللحم واقعاً.

أمّا لو كانت أصالة الحلّ مجرّد حكم بالحلّية ظاهراً، من دون تنزيلها منزلـة الحلّية الواقعية، فلا تثبـت طهـارة مدفوعـه؛ لأنّ طهـارة المـدفوع مترتّبـة عـلى الطهارة الواقعية؛ لأنه قد ورد «**اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه**»، حيث أخذت حرمة أكل لحم الحيوان موضوعاً لحكم شرعي وهـو نجاسـة المـدفوع، وبالمقابل أخذت حلّية لحم الحيوان موضوعاً لطهارة المدفوع.

إذن الأصل التنزيلي ينزل المـشكوك منزلـة الواقـع، ومـن ثـم تترتّـب آثـار الحكم الواقعي على المشكوك.

الوجه الثاني: العناية في الأصل المحرز

هو أن تكون هـذه العنايـة بتنزيـل الأصـل منزلـة العلـم واليقـين بلحـاظ الكاشفية أو بلحاظ الجري العملي، كما في الاستصحاب حيـث نـزل الـشكّ في البقاء منزلة اليقين بقاءً، وقد ذهب إلى ذلـك المـيرزا النـائيني والـسيد الخـوئي، حيث اختار الميرزا أن الاستصحاب نـزل الـشكّ فيـه منزلـة اليقـين في الجـري العملي على طبقه، أي: اعتباره علماً على مستوى العمل، وهي الخصوصية الثالثة من خصوصيات العلم واليقـين، كـما تقـدّم؛ لـذا يكـون أصـلاً عمليـاً محـرزاً، بخلاف الأصول العملية الغير المحرزة، وعلى هذا تتقدّم الأصول المحرزة عـلى غير المحرزة؛ لأنّ المحرزة ترفع موضوع الأصول غير المحرزة بالحكومة.

وهذا ما أشار إليه قدس سره في فوائد الأصول بقوله: «المجعول في باب الأصول العملية مطلقاً هو مجرّد تطبيق العمل على مؤدّى الأصـل، إذ لـيس في الأصـول العملية ما يقتضي الكشف والإحراز، وليست هي طريقاً إلى المؤدّى، بل إنّـما تكـون وظائف تعبّدية للمتحيّر والشاكّ لا تقتضي أزيد من تطبيق العمل عـلى المـؤدّى،

سواء كان الأصل من الأصول المحرزة أو كان من الأصول الغير المحرزة، فإنّه ليس معنى الأصل المحرز كونه طريقاً إلى المؤدّى، بل معناه هو البناء العملي على أحد طرفي الشكّ على أنّه هو الواقع وإلغاء الطرف الآخر، فالمجعول في الأصل المحرز هو الجهة الثالثة من العلم الطريقي، وهي الحركة والجري العملي نحو المعلوم، فالإحراز في باب الأصول المحرزة غير الإحراز في باب الأمارات، فإنّ الإحراز في باب الأمارات هو إحراز الواقع مع قطع النظر عن مقام العمل، وأمّا الإحراز في باب الأصول المحرزة: فهو الإحراز العملي في مقام تطبيق العمل على المؤدّى، فالفرق بين الإحرازين مما لا يكاد يخفى. وأمّا الأصول الغير المحرزة: فالمجعول فيها مجرّد تطبيق العمل على أحد طرفي الشكّ من دون البناء على أنّه هو الواقع، فهو لا يقتضي أزيد من تنجيز الواقع عند المصادفة والمعذورية عند المخالفة، وهو الذي كان يقتضيه العلم من الجهة الرابعة»[1].

أمّا السيد الخوئي قدس سره فقد اختار أن التنزيل في الاستصحاب بلحاظ الكاشفية، فعلى هذا يكون الاستصحاب أمارة.

وهذا ما أشار إليه بقوله: «الصحيح في تعريفه ما نقله الشيخ قدس سره عن بعضهم من أن الاستصحاب كون الحكم متيقّناً في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق. فإنّ كون الحكم متيقّناً في الآن السابق أمارة على بقائه ومفيدة للظن النوعي، فيكون الاستصحاب كسائر الأمارات المفيدة للظن النوعي، ويكون المثبت منه حجّة أيضاً على ما هو المعروف بينهم، وإن كان لنا كلام في حجّية الاستصحاب المثبت حتى على القول بكونه من الأمارات. وسيجيء الكلام فيه إن شاء الله تعالى»[2].

إن قيل: بناء على مسلك السيد الخوئي، إذا تعارض الاستصحاب مع خبر

---

(١) فوائد الأصول: ج٤، ص٤٨٧.

(٢) مصباح الأصول: ج٣، ص٥.

الثقة فأيها مقدّم ؟

أجاب قدس سره بأن القول بكون الاستصحاب من الأمارات لا يقتضي كونه في عرض سائر الأمارات، لأنّ الأمارات بعضها يقدّم على البعض الآخر، فالبيّنة مقدّمة على بيّنة اليد مع كون كليهما أمارة، وحكم الحاكم مقدّم على البيّنة، والإقرار مقدّم على حكم الحاكم، وهكذا مع أن الجميع من الأمارات. وعلى هذا فيقدّم خبر الثقة على الاستصحاب بالحكومة؛ أي: أن الأمارة ترفع موضوع الاستصحاب تعبّداً؛ لأنّ الأمارة القائمة على ارتفاع الحالة السابقة تثبت انتفاء المتيقّن السابق تعبّداً، وعليه لا يبقى موضوع للاستصحاب.

وهذا ما أشار إليه في مصباح الأصول بقوله: «فتحصّل مما ذكرناه: أن تقديم الأمارات على الاستصحاب ليس من باب الورود، إذ بمجرّد ثبوت التعبّد بالأمارة لا يرتفع موضوع التعبّد بالاستصحاب، لكونه الشكّ وهو باق بعيد قيام الأمارة على الفرض، بل تقديمها عليه إنّما هو من باب الحكومة التي مفادها عدم المنافاة حقيقة بين الدليل الحاكم والمحكوم عليه».

ثم قال: «لتقريب حكومة الأمارة على الاستصحاب من أن مفاد الحكومة عدم المنافاة حقيقة بين الدليل الحاكم والدليل المحكوم، لأنّ مفاد الحاكم انتفاء موضوع المحكوم بالتعبّد الشرعي. ومفاد المحكوم ثبوت الحكم على تقدير وجود الموضوع، فلا منافاة بينهما. وعليه تكون الأمارة حاكمة على الاستصحاب على المسلك المختار أيضاً، فإن الأمارة القائمة على ارتفاع الحالة السابقة تثبت انتفاء المتيقّن السابق تعبّداً، فلا يبقى موضوع للاستصحاب»[1].

الثمرة العملية للأصل المحرز

من الآثار المهمّة على الأصل المحرز: تقدّم الأصل المحرز على الأصول

---

(١) مصباح الأصول: ج٣، ص٢٥١.

العملية غير المحرزة عند التعارض، وهذا التقدّم هو لأجل الحكومة؛ وذلك لأنّ المجعول في الأصل المحرز هو العلْمية ولو في الجري العملي فقط، فيرفع الشكّ الذي هو موضوع الأصل العملي غير المحرز المعارض، بخلاف الأصل غير التنزيلي؛ لأنّ المجعول في الأصل غير التنزيلي ليس على اساس كونه علماً ويقيناً تعبّداً بحسب الجري العملي.

مثال ذلك: الشكّ في بقاء وجوب صلاة الجمعة في زمان الغيبة، فأصل البراءة يقتضي نفي وجوب صلاة الجمعة في زمن الغيبة، أمّا الاستصحاب فيقتضي استصحاب الوجوب، فيقدّم الاستصحاب؛ لأنه أصل محرز يفيد اليقين والعلم تعبّداً، وبذلك يرفع الشكّ الذي هو موضوع البراءة.

وهذا بخلاف العكس، فإن جريان أصل البراءة لا يرفع الشكّ في موضوع الاستصحاب؛ لأنه ليس أصلاً محرزاً مفيداً للعلم تعبّداً.

هذا هو الميزان والضابطة في التمييز بين الأصول العملية المحرزة وغير المحرزة في ضوء مبنى المشهور، وفيما يلي الكلام في الفرق بين الأصول العملية المحرزة وغير المحرزة على مبنى السيد الشهيد.

الفرق بين الأصول المحرزة وغير المحرزة على مبنى السيد الشهيد

تقدّم فيما سبق أن حقيقة الحكم الظاهري ترجع إلى أنّها خطابات تعيّن الأهمّ من الملاكات الواقعية عند التزاحم، وتعيين الأهمّ من الملاكات الواقعية تستدعي جعل الحكم الظاهري على ثلاثة إنحاء:

النحو الأوّل: جعل الحكم الظاهري على أساس قوّة الاحتمال فقط، أي: من دون النظر إلى نوعية الحكم المحتمل، كجعل خبر الثقة حجّة باعتبار كاشفيته وقوّة احتمال إصابته للحكم الواقعي، وهذا الترجيح بلحاظ كمية الإصابة للواقع لا على نوعيتها وكيفيتها.

النحو الثاني: جعل الحكم الظاهري على أساس قوّة المحتمل ونوعيته

وكيفيته فقط، فهو أصل عملي غير محرز.

النحو الثالث: جعل الحكم الظاهري بلحاظ نوعية المحتمل مع مراعاة كاشفية الاحتمال، أي: أن قوّة المحتمل منضمّاً إلى كاشفيّة الاحتمال من قبيل الاستصحاب. فلو فرضنا أن المولى أعمل قوّة الاحتمال مع نوعية المحتمل، وكانت متساوية، فلم تكن هناك ميزة لا بلحاظ الاحتمال ولا بلحاظ المحتمل، ففي هذه الموارد يمكن للمولى أن يعمل عناية زائدة بأن يضع خطاباً ظاهرياً ينظّم به وظيفة العبد، وهذا الخطاب ليس لأجل مصلحة الاحتمال بالخصوص ولا لمصلحة في نوعية المحتمل بالخصوص، وإنّما لوحظ فيه نكتة نفسية ولو من باب أنّه مناسب مع الارتكاز العقلائي، وهذه النكتة توجب تعيين خطاب ظاهري.

وهذا النحو من جعل الحكم الظاهري، الذي لوحظ فيه الاحتمال والمحتمل، لا تكون لوازمه حجّة؛ لأنّ المناط والملاك في جعل هذا الحكم الظاهري وإن كان قد أخذ فيه قوّة الاحتمال، لكن أخذ قوّة الاحتمال بنحو جزء الملاك لا تمامه.

وكمثال تطبيقي لهذا الحكم نذكر قاعدة الفراغ حيث إنّها أصل عملي محرز؛ لوحظ في حجّيتها أهمّية المحتمل، وهو مصلحة الترخيص والتسهيل في العمل المركّب من اجزاء وأنه قد فرغ منه أدائه، وكذلك أخذ في حجّيتها قيد آخر وهو التذكر الإجمالي السابق حين أداء العمل، فيكون العمل الذي أداه المكلّف كاملاً وصحيحاً تعبّداً، ففي هذه القاعدة أُخذ كلّ من أهمّية المحتمل وقوّة الاحتمال دخيلاً في الاعتبار والحجّية، بحيث إذا انتفى أحدهما لا تجري القاعدة، وعلى هذا الاساس لا تثبت قاعدة الفراغ لوازمها؛ حتى الشرعية، من قبيل بقاء طهور المكلّف مثلاً إلى الصلوات القادمة الملازم لصحّة صلاته التي فرغ عنها بناء على قاعدة الفراغ، والسبب في عدم إثبات لوازمها حتى الشرعية هو أنّها واردة في صحّة العلم الذي فرغ من أدائه لا مطلق العمل. فإذا توضّأ المكلّف وصلّى الظهر مثلاً وشكّ في صحّة وضوئه أو أنّه توضّأ أم لا، فيجري قاعدة

الفراغ لتصحيح صلاة الظهر فقط، أمّا صلاة العصر التي لم يؤدّها بعد، فلا يستطيع تأديتها بنفس وضوء صلاة الظهر، بل لابدّ أن يتوضّأ لصلاة العصر؛ لأنّ القاعدة لا تثبت لوازمها ولا تقول أنّه متطهّر.

كما أنّها لاتجري في موارد عدم احتمال الأذكرية لعمل قد فرغ منه؛ لشرطية الأذكرية حين أداء العمل، كما يظهر من الروايات الوارد في خصوص القاعدة.

• فمن الروايات التي أشارت إلى ذلك ما رواه بكير بن أعين قال: «قلت له: «**الرجل يشكّ بعد ما يتوضّأ قال** عليه السلام: **هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ**»[1].

• ومنها: ما رواه محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «**إذا شكّ الرجل بعدما صلى فلم يدر أثلاثاً صلّى أم أربعاً وكان يقينه حين انصرف أنّه كان قد أتمّ، لم يعد الصلاة، وكان حين انصرف أقرب إلى الحقّ منه بعد ذلك**»[2].

إذ يظهر من نحو هذه الروايات أنّه يشترط في جريان قاعدة الفراغ أمران:

الأوّل: الفراغ من العمل.

الثاني: أن يكون المكلّف أثناء أدائه لذلك العمل كالصلاة أو الوضوء، أذكر منه بعد العمل أي: غلبة الانتباه وعدم النسيان حين العمل.

وبهذا يتّضح عدم جريان قاعدة الفراغ في المورد الذي تنعدم فيه تلك الكاشفية والأمارية حين الإتيان بالعمل، فلا تصحّ الصلاة إذا شكّ بالإتيان ببعض أجزائها وشرائطها، فيما لو كان علم أنّه كان ذاهلاً حين العمل.

وهذا ما أشار إليه السيد الخوئي قدس سره بقوله: «على القول بكون قاعدة الفراغ أمارة نوعية على عدم وقوع الغفلة والسهو، لا مجال للأخذ بها مع العلم بالغفلة»[3].

---

(١) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة: باب ٤٢ من أبواب الوضوء، حديث٧.

(٢) المصدر السابق: باب ٢٧ من أبواب الخلل ص٣٤٣، حديث٣.

(٣) مصباح الأصول: ج٣، ص٩٣.

وعلى هذا الأساس لا تكون مثبتات قاعدة الفراغ حجّة وكذا جميع الأصول العملية المحرزة؛ لأنّ الكاشفية فيها أخذت بنحو جزء الملاك، لا كونها ملاكاً تامّاً.

فالتمييز بين الأصول العلمية المحرزة وغير المحرزة إنّما يكون بلحاظ عالم الثبوت «فهذه التفرقة ترجع إلى عالم الروح والجوهر بقطع النظر عن الصياغة الإنشانية»[(١)].

وهذا ما أشار إليه السيد الشهيد بقوله: «فإن أريد التمييز في مرحلة الثبوت بين الأصلين فالتمييز بينهما يمكن أن يكون بما تقدّمت الإشارة إليه إجمالاً في بحث الحكم الظاهري، من أن الحكم الظاهري إذا كان قد جعل على أساس الترجيح بملاك نوعية المحتمل محضاً، فهو أصل غير تنزيلي، و أمّا إذا كان على أساس الترجيح بملاك نوعية المحتمل مع مراعاة كاشفية الاحتمال فهو أصل تنزيلي...»[(٢)].

الفائدة من الأصل المحرز

بناء على ما تقدّم يتّضح أن الأصل المحرز له فائدتان:

الأولى: تقديم الأصل المحرز على الأصل غير المحرز عند التعارض.

الثانية: عدم جريان الأصول المحرزة في موارد انعدام الكاشفية - كالأذكرية في قاعدة الفراغ- وهذا بخلاف الأصل العملي غير المحرز، فإنّه يجري وإن انعدمت أماريته.

ومن هنا يتّضح أن لا مغايرة بين الأصل المحرز والأصل التنزيلي عند المصنّف كالاستصحاب أو قاعدة الفراغ، إذ كلاهما أُخذ بكلا الأمرين من الاحتمال والمحتمل، فالاستصحاب أو قاعدة الفراغ لوحظ فيهما «الكاشفية

(١) بحوث في علم الأصول (تقرير حسن عبد الساتر): ج١١، ص٣٦.

(٢) بحوث في علم الأصول (تقرير السيد الهاشمي): ج٥، ص١٧.

للحالة السابقة (كما في الاستصحاب) أو الإرادة الإجمالية حين العمل (كما هو الحال في قاعدة الفراغ) كما لوحظ في كلّ منهما حيثية ذاتية غير طريقية، كالحالة السابقة المقتضية للجري عليها أو حالة الفراغ عن العمل وجهد إعادته مرة أخرى، وهي حالة ذاتية تقتضي التسهيل وعدم الإلزام بالإعادة، فلا تكون لوازمها حجّة، كما أنّه لابدّ من وجود الكاشفية في حجّيتها، فتكون النتيجة دائماً تابعة لأخسّ المقدّمتين والحيثيتين، بحيث كلّما انتفت إحدى الحيثيتين انتفت الحجّية»[1].

تعليق على النص

• قوله قدس سره: «**كما قد يقال في أصالة الحلّ وأصالة الطهارة**». عبّر المصنّف بـ(قد يقال) للإشارة إلى أن هذا الوجه من التفرقة غير تامّ عنده.

• قوله: «**وقد تترتّب على هذه التنزيلية فوائد، فمثلاً...**». من أمثلة هذه الفوائد التي تترتّب على الأصول التنزيلية ما ذكره المصنّف في المتن وهو طهارة مدفوع الحيوان المشكوكة طهارته، وهنالك مثال آخر ذكره في القسم الأوّل من الحلقة الثالثة[2] وهو عدم إعادة الصلاة التي أتى بها المكلّف في الثوب المشكوكة طهارته، حيث ذكر أن الحكم الواقعي لشرطية الثوب الطاهر في الصلاة، يتسّع ببركة أصالة الطهارة، فيشمل الثوب المشكوكة طهارته الذي جرت فيه أصالة الطهارة حتى لو كان نجساً في الواقع، فينتج أن الصلاة في مثل هذا الثوب تكون صحيحة واقعاً، ولا تجب إعادتها على القاعدة، لأنّ الشرطية قد اتسع موضوعها، لكون دليل أصالة الطهارة بقوله: **كلّ شيء طاهر حتى تعلم أنّه قذر**، يكون حاكماً على دليل شرطية الثوب الطاهر في الصلاة؛ لأنّ لسانه لسان توسعة موضوع ذلك الدليل وإيجاد فرد له، فالشرط موجود إذن.

---

(١) الحلقة الثالثة، القسم الأول (تعليقة السيد الهاشمي): ص٤٤٠ تعليقة رقم (١٠).

(٢) انظر المصدر السابق: ص٣٠٥.

• قوله: «**والآخر أن ينزل الأصل أو الاحتمال المقوّم له ...**». هذا الترديد لأجل وجود مبان متعدّدة، بعضها يقول أن الأصول العملية المحرزة تنزّل الأصل منزلة اليقين، وبعض آخر يقول تنزيل الاحتمال المقوم للأصل منزلة اليقين. وهذا ما أشار إليه في القسم الأوّل من الحلقة الثالثة بقوله: «وفي هذه الحالة إذا كان إنشاء الوظيفة العملية بلسان تنزيل مؤدّى الأصل منزلة الواقع في الجانب العملي، أو تنزيل نفس الأصل أو الاحتمال المقوم له منزلة اليقين في جانبه العملي لا الإحرازي. فالأصل تنزيلي أو أصل محرز»[1] أي: يكون الأصل تنزيلياً بناء على العناية الأولى التي ذكرها صاحب الكفاية، ويكون أصلاً محرزاً بناء على العناية الثانية التي ذكرها الميرزا.

• قوله: «**كما في قاعدة الفراغ وإلا فلا**». بمعنى إذا لم ينضمّ إلى نوعية المحتمل، قوّة الاحتمال، لا يكون أصلاً محرزاً وإنّما يكون أصلاً عملياً محضاً.

---

(١) الحلقة الثالثة القسم الأوّل: ص٣٣.

(٥)

مورد جريان الأصول العملية

- أنحاء الشكّ في الحكم الواقعي والظاهري
- هل نحتاج إلى إجراء براءتين أم براءة واحدة
- الاعتراضات الواردة على إجراء براءتين
  - ✓ تنافي الأحكام الظاهرية بوجوداتها الواقعية
  - ✓ لغوية البراءة الثانية

مورد جريان الأصول العملية

لا شكّ في جريان الأصولِ العمليةِ الشرعيةِ عند الشكّ في الحكم التكليفيِّ الواقعيِّ لتنجيزه، كما في أصالة الاحتياط، أو للتعذيرِ عنه كما في أصالة البراءة، ولكن قد يُشكُّ في التكليف الواقعيِّ ويُشكُّ في قيام الحجّةِ الشرعيةِ عليه بنحوِ الشبهةِ الموضوعية ـ كالشكّ في صدورِ الحديث ـ أو بنحو الشبهةِ الحكمية ـ كالشكّ في حجّية الأمارةِ المعلومِ وجودُها ـ فهل يوجدُ في هذه الحالةِ موردانِ للأصل العمليِّ فنجري البراءةَ عن التكليف الواقعيِّ المشكوكِ ونجري براءةً أخرى عن الحجّيةِ أي: الحكم الظاهريِّ المشكوك، أو تكفي البراءةُ الأولى؟

وبكلمةٍ أخرى: إنّ الأصولَ العمليةَ هل يختصُّ موردُها بالشكّ في الأحكام الواقعيةِ أو يشملُ موردَ الشكّ في الأحكام الظاهريةِ نفسِها؟

قد يقالُ بأنّنا في المثال المذكورِ نحتاجُ إلى براءتين؛ إذ يوجدُ احتمالان صالحانِ للتنجيز، فنحتاجُ إلى مؤمِّنٍ عن كلٍّ منهما:

أحدُهما: احتمالُ التكليفِ الواقعي، ولنسمِّه بالاحتمال البسيط.

والآخرُ: احتمالُ قيام الحجّةِ عليه، وحيث إنّ الحجّيةَ معناها إبرازُ شدّةِ اهتمام المولى بالتكليف الواقعيِّ المشكوك ـ كما عرفنا سابقاً عند البحث في حقيقة الأحكامِ الظاهرية ـ فاحتمالُ الحجّةِ على الواقع المشكوكِ يعني احتمالَ تكليفٍ واقعيٍّ متعلّقٍ لاهتمام المولى الشديدِ وعدمِ رضائِه بتفويتِه، ولنسمِّ هذا بالاحتمال المركّب.

وعليه فالبراءةُ عن الاحتمال البسيطِ لا تكفي بل لابدّ من التأمين من ناحيةِ الاحتمال المركّبِ أيضاً ببراءةٍ ثانية.

وقد يُعترضُ على ذلك بأنّ الأحكامَ الظاهريةَ ـ كما تقدّم في الجزء السابق ـ متنافيةٌ بوجوداتها الواقعية، فإذا جرَتِ البراءةُ عن الحجّية المشكوكةِ وفُرِضَ أنّها كانت ثابتةً، يلزمُ اجتماعُ حكمينِ ظاهريينِ متنافيين.

وجوابُ الاعتراض: إنّ البراءةَ هنا نسبتُها إلى الحجّية المشكوكةِ نسبةُ الحكم الظاهريِّ إلى الحكم الواقعيِّ لأنها مترتّبةٌ على الشكّ فيها، فكما لا منافاةَ بين الحكم الظاهريِّ والواقعيِّ، كذلك لا منافاةَ بين حكمينِ ظاهريينِ طوليَّينِ مِن هذا القبيل، وما تقدّم سابقاً من التنافي بين الأحكامِ الظاهريةِ بوجوداتِها الواقعيةِ ينبغي أن يُفهمَ في حدود الأحكامِ الظاهريةِ العرضية، أي: التي يكونُ الموضوعُ فيها على نحوٍ واحدٍ مِن الشكّ.

وقد يُعترضُ على إجراء براءةٍ ثانيةٍ بأنّها لغوٌ؛ إذ بدون إجراءِ البراءةِ عن نفسِ الحكم الواقعيِّ المشكوكِ لا تنفعُ البراءةَ المؤمِّنةَ عن الحجّيةِ المشكوكة، ومع إجرائها لا حاجةَ إلى البراءةِ الثانية؛ إذ لا يُحتملُ العقابُ إلاّ من ناحيةِ التكليفِ الواقعيِّ وقد أُمِّن عنه.

والجوابُ على ذلك: إنّ احتمالَ ذاتِ التكليفِ الواقعيِّ شيءٌ واحتمالَ تكليفٍ واقعيٍّ واصلٍ إلى مرتبةٍ مِن الاهتمامِ المولويِّ التي تعبِّر عنها الحجّيةُ المشكوكةُ شيءٌ آخر، والتأمينُ عن الأوّلِ لا يلازمُ التأمينَ عن الثاني، ألا ترى أنّ بإمكان المولى أن يقولَ للمكلّف: كلّما احتملتَ تكليفاً وأنت تعلمُ بعدم قيام الحجّةِ عليه فأنت في سعةٍ منه، وكلّما احتملتَ تكليفاً واحتملتَ قيامَ الحجّةِ عليه فاحتطْ بشأنه.

ولكنّ التحقيقَ مع ذلك: أن إجراءَ البراءةِ عن التكليفِ الواقعيِّ المشكوكِ يُغني عن إجراء البراءةِ عن الحجّيةِ المشكوكةِ، وذلك بتوضيح ما يلي :

أوّلاً: إنّ البراءةَ عن التكليفِ الواقعيِّ والحجّيةِ المشكوكةِ حكمانِ ظاهريانِ عرضيّانِ؛ لأنّ موضوعَهما معاً الشكُّ في الواقع، خلافاً للبراءةِ عن

الحجّيةِ المشكوكةِ فإنّها ليستْ في درجتِها كما عرفت.

ثانياً: إنّ الحكمينِ الظاهريينِ المختلفينِ متنافيانِ بوجوديهما الواقعيينِ سواءً وصلا أو لا، كما تقدّم في محلّه.

ثالثاً: إنّ البراءةَ عن التكليفِ الواقعيِّ منافيةٌ ثبوتاً للحجّية المشكوكةِ على ضوءِ ما تقدّم.

رابعاً: إنّ مقتضى المنافاةِ أنّها تستلزمُ عدمَ الحجّيةِ واقعاً ونفيَها.

خامساً: إنّ الدليلَ الدالَّ على البراءةِ عن التكليفِ الواقعيِّ يدلُّ بالالتزام على نفي الحجّيةِ المشكوكة.

وهذا يعني: أنّنا بإجراءِ البراءةِ عن التكليفِ الواقعيِّ سنثبتُ بالدليل نفيَ الحجّيةِ المشكوكة، فلا حاجةَ إلى أصل البراءةِ عنها وإن كان لا محذورَ فيه أيضاً.

الشرح

لكي يتّضح مورد جريان الأصول العملية، لابدّ من مقدّمة لبيان أنحاء الشكّ في الحكم الواقعي وأنحاء الشكّ في الحكم الظاهري:

أنحاء الشك في الحكم الواقعي والظاهري

١. الشكّ في الحكم الواقعي، ويتصوّر على نحوين:

النحو الأوّل: الشكّ في الحكم الواقعي، كما لو شككنا أن الدعاء عند رؤية الهلال واجب أم لا؟ ففي هذه الحالة لا إشكال في إجراء البراءة عن الحكم الواقعي المشكوك، وهو وجوب الدعاء عند رؤية الهلال.

النحو الثاني: أن يُشَكَّ في الحكم الواقعي، ويُشَكّ كذلك بحكم ظاهري، كما لو شَكَّ المكلّف في حرمة شرب التتن واقعاً، وكان يحتمل وجود حجّة شرعية تدلّ على حرمته، كخبر الثقة مثلاً.

٢. الشكّ في الحكم الظاهري، وهو على نحوين أيضاً:

النحو الأوّل: كما لو علمنا بصدور خبر ثقة على وجوب الدعاء، لكن نشكّ في حجّية خبر الواحد؛ إذ المفروض أنّه لم يقم عندنا دليل على حجّية خبر الواحد، ويسمَّى هذا الشكّ بالشكّ بنحو الشبهة الحكمية.

النحو الثاني: أن نشكّ في أصل صدور الخبر على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ويسمّى الشكّ بنحو الشبهة الموضوعية، كما لو كان في سند الحديث راوٍ مختلف في وثاقته.

ومن الواضح أنّه لا أشكال في إجراء البراءة عن الحكم الواقعي المشكوك، فنجري البراءة عن وجوب الدعاء عند رؤية الهلال.

هل نحتاج إلى إجراء براءتين

مورد النزاع في البحث هو النحو الثاني من الشكّ في الحكم الواقعي، حيث إنّ السؤال المطروح هو هل نحتاج إلى إجراء براءتين الأولى: عن الحرمة الواقعية المشكوكة لشرب التتن، والثانية: عن الحجّية الظاهرية المشكوكة؟

بعبارة أخرى: أيختصّ جريان الأصول العملية كالبراءة بالشكّ بالأحكام الواقعية أم تشمل الشكّ في الأحكام الظاهرية أيضاً؟ هذا هو مورد النزاع بين الأصوليين.

قد يقال إنّنا نحتاج إلى إجراء براءتين في المثال المذكور؛ لوجود احتمالين صالحين للتنجيز، أحدهما: احتمال الحكم الواقعي، والثاني: احتمال الحجّية الظاهرية على ذلك الحكم الواقعي.

ولكي يتّضح ذلك لابدّ من بيان **مقدّمة في بيان حدود حقّ الطاعة**، وأنه أيختصّ بالشكّ البسيط أم يشمل الشكّ المركّب؟

تقدّم في الأبحاث السابقة أن نظرية حقّ الطاعة للسيد الشهيد قدّس سرّه شاملة للتكليف المقطوع به والمظنون والمشكوك والموهوم ما لم نقطع بالعدم.

وهناك مطلب مهمّ لم يشر إليه السيد الشهيد في الأبحاث السابقة، لكنه أشار إليه في المقام؛ لأنّ كلّ ما تقدّم في بحث حقّ الطاعة هو أن الشكّ في التكليف منجّز، أمّا المطلب الجديد الذي يمكن إضافته هنا هو أنّه ليس مطلق الشكّ في التكليف -الذي يطلق عليه الاحتمال البسيط- منجّز للحكم وفقاً لحقّ الطاعة، والشكّ الذي هو مجرى لحقّ الطاعة إنّما هو بنحو خاصّ يطلق عليه الاحتمال المركّب، لأنّ الشكّ تارة بنحو الاحتمال البسيط، كما إذا شككنا في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، فهو شكّ في الحكم الواقعي، وتارة أخرى يكون الشكّ بنحو الاحتمال المركّب، كما لو شككنا بالواقع، لكن نقول على فرض ثبوت وجوب الدعاء عند رؤية الهلال في الواقع، هل المولى يرضى بتفويته أم

لا؟

وإذا تبيّن ذلك نقول بأن الشكّ المنجّز ليس هو الشكّ البسيط، بـل الـشكّ المركّب، وهو أنّه على فرض ثبوت التكليف واقعاً فالمولى لا يرضى بفواته.

أمّا كيفية معرفة أن المولى يرضى بتفويت التكليف أو لا يرضى؟

فالجواب أن ذلك يعرف من الأدلّة، فـإذا ورد تـرخيص معنـاه أنّـه يـرضى بفواته، وإذا قال احتط، فهذا معناه أنّه لا يرضى بفواته.

مثال آخر: لو قال المولى لعبده: (أنقذ ولدي إذا وجدته يغـرق)، فلـو شـكّ العبد بأنّ الذي يغرق هو ولد المولى أو ليس بولده، فهل يجب الإنقاذ؟

فهذا التكليف منجّز ويجب الإنقاذ؛ لعلم العبد بأن هذا الولد الـذي يغـرق لو كان في الواقع ولد المولى، فهو لا يرضى بتفويته.

إذن بناء على نظرية حقّ الطاعة فإنّه ليس مطلق الشكّ منجّز، وإنّـما المنجّـز هو الشكّ المقترن بهذه القضية التقديرية وهـو الـشكّ المركّـب، وهـو لـو كـان الاحتمال ثابتاً في الواقع لما رضي المولى بفواته.

إذا اتّضحت هـذه المقدّمـة نرجـع إلى المقـام وهـو: هـل نحتـاج إلى إجـراء براءتين لنفي حرمة شرب التتن، أحدهما عن الحكم الـواقعي، والأخـرى عـن الحجّية الظاهرية المشكوكة، أم نحتاج لبراءة واحدة وهـي الـبراءة عـن الحكـم الواقعي فقط؟

قد يقال: إننا لابدّ أن نجري براءتين؛ لأنّ إجراء البراءة عـن الـشكّ الأوّل وهو الحكم الواقعي – الاحتمال البسيط– لا يلزم البراءة عن الشكّ الثاني وهـو احتمال أن المولى لا يرضى بتفويت التكليـف لـو كـان ثابتـاً واقعـاً؛ لأنّ الحكـم الظاهري ليس معناه منجّزية ومعذّرية وطريقية وكاشفية كما عند المـشهور، بـل الحكم الظاهري هو إبراز شدّة اهتمام المـولى بـالتكليف الـواقعي، وهـذا يعنـي احتمال وجود تكليف واقعي متعلّق لاهتمام المولى الشديد وعدم رضائه بتفويت

ذلك الحكم الواقعي، وهذا هو مؤدّى القضية التقديرية القائلة بأن المولى هل يرضى بتفويت الحكم المشكوك فيما لو كان ثابتاً في الواقع؟

وعلى هذا لابدّ من إجراء براءتين إحداهما للتأمين من التكليف الواقعي، والأُخرى للتأمين عن احتمال اهتمام المولى بالتكليف لو كان ثابتاً في الواقع. وهذا ما أشار إليه السيد الشهيد بقوله: «لأن الحكم الواقعي وإن حصل التأمين عنه بما أنّه مشكوك، إلّا أن هذا لا يمنع عن عدم المعذّرية وثبوت اهتمام المولى به في المرتبة الطولية التي يحتمل فيها جعل حكم ظاهري منجّزاً أي: بما أنّه يشكّ جعل حكم ظاهري إلزاميّ لحفظه، إذ لا مانع من أن يجعل التأمين عند الشكّ في الواقع ويجعل الاحتياط عند الشكّ في اهتمام المولى بالواقع»[1].

الاعتراضات الواردة على إجراء براءتين

الاعتراض الأوّل: تنافي الأحكام الظاهرية بوجوداتها الواقعية

هذا الاعتراض مبنى على أن الأحكام الظاهرية متنافية بوجوداتها الواقعية سواء وصلت إلى المكلّف أم لم تصل، كما هو مبنى السيد الشهيد الذي تقدّم تفصيله في القسم الأوّل من الحلقة الثالثة حيث قال: «على مسلكنا في تفسير الأحكام الظاهرية وأنها خطابات تحدّد ما هو الأهمّ من الملاكات الواقعية المختلطة فالخطابان الظاهريان المختلفان، كالإباحة والمنع متضادّان بنفسيهما، سواء وصلا إلى المكلّف أو لا، لأنّ الأوّل يثبت أهمّية ملاك المباحات الواقعية، والثاني يثبت أهمّية ملاك المحرمات الواقعية، ولا يمكن أن يكون كلّ من هذين الملاكين أهمّ من الآخر، كما هو واضح»[2].

وعلى هذا الاساس لايمكن جعل الاحتياط والبراءة في مورد واحد؛ لأنّ

---

(١) مباحث الحجج والأصول العملية (تقرير السيد الهاشمي): ج٤، ص٢١.

(٢) الحلقة الثالثة، القسم الأوّل: ص٣٦.

الاحتياط منشؤه الاهتمام بالمفسدة الواقعية، أمّا البراءة فهي تعني عدم الاهتمام بالمفسدة الواقعية المحتملة، والجمع بينهما جمع بين النقيضين، فحيث إن الحجّية المشكوكة حكم ظاهري، والبراءة أيضاً حكم ظاهري، فإذا أجرينا البراءة عن الحجّية المشكوكة، وفرض أن هذه الحجّية ثابتة في الواقع، فيلزم اجتماع الحجّية والبراءة معاً، وهو غير ممكن، لأنّ الحجّية والبراءة حكمان ظاهريان متنافيان في الواقع، وهو محال؛ لأنّ الحجّية تكشف عن اهتمام المولى بالمفسدة في شرب التتن، في حين إن البراءة تكشف عن عدم الاهتمام بتلك المفسدة، وعليه يلزم اجتماع الاهتمام وعدمه في آن واحد، وهو محال

إن قلت: إن الحجّية محتملة الثبوت وليست ثابتة بنحو القطع حتى يلزم اجتماع الحجّية والبراءة في آن واحد؟

قلت: وإن لم نقطع بثبوت الحجّية، لكن مجرّد احتمال ثبوتها يكفي في لزوم اجتماع حكمين ظاهريين في مورد واحد؛ لأنّ ثبوت الحجّية في الواقع وإن كان بنحو الاحتمال لكنه محال أيضاً؛ لأنّ استحالة التنافي بنحو احتمال اجتماع المتنافيين في الواقع على حدّ القطع باجتماعهما.

إذن حاصل هذا الاعتراض: أن إجراء براءة ثانية يلزم منه اجتماع المتنافيين وهو محال.

والجواب عن ذلك: إن الحكمين الظاهرين تارة يكون أحدهما في عرض الآخر وموضوعهما واحد، من قبيل حرمة شرب التتن، فإن أصالة البراءة تقول: لا يحرم شرب التتن، وخبر الثقة المشكوك لو كان حجّة يقول: يحرم شرب التتن، فالبراءة موضوعها الشكّ في الواقع، وخبر الثقة موضوعه الشكّ في الواقع أيضاً، فأحدهما في عرض الآخر.

وتارة أخرى يكون أحد الحكمين في طول الآخر، كما هو الحال بين الحكم الواقعي والظاهري، فإن الحكم الظاهري متأخّر عن الواقعي؛ لأنّ موضوع

الحكم الظاهري هو الشكّ في الحكم الواقعي، فيكون أحدهما في طول الآخر.

إذا تبيّن ذلك، نقول: يرى السيد الشهيد - كما تقدّم في القسم الأوّل من الحلقة الثالثة[1] - أن المقصود من تنافي الأحكام الظاهرية هو في حالة كون الحكمين في عرض واحد، أي: التي يكون موضوعهما واحداً، أمّا إذا كان أحد الحكمين في طول الآخر -كما هو الحال في الحكم الظاهري والواقعي، فالحكم الظاهري في طول الواقعي ومتأخّر عنه؛ لأنّ موضوع الحكم الظاهري هو الشكّ في الحكم الواقعي- فلا يلزم التنافي بينهما.

وفي المقام نقول: إن البراءة عن الحجّية ليست في عرض الحجّية، بل في طولها؛ لأنّ موضوع البراءة الأولى (البراءة عن الواقع) هو الشكّ في الواقع، أمّا البراءة الثانية (البراءة عن الحجّية المشكوكة) فموضوعها ليس الواقع، وإنّما موضوعها الحجّية المشكوكة، فموضوعها ليس واحداً، فلا يلزم التنافي.

بعبارة أخرى: إن نسبة البراءة إلى الحجّية المشكوكة نسبة الحكم الظاهري إلى الحكم الواقعي، فكما أن الطولية بين الحكم الظاهري وبين الحكم الواقعي كافية لرفع التنافي بين الحكم الظاهري والواقعي، فكذلك تكفي الطولية بين البراءة الثانية والحجّية المشكوكة.

وعلى هذا الأساس يمكن إجراء براءتين.

الاعتراض الثاني: لغوية البراءة الثانية

بيانه: بناء على أن الأحكام الظاهرية ليس لها ثواب وعقاب مستقلّ قبال الأحكام الواقعية، فبإجراء البراءة عن الحكم الواقعي المشكوك سوف نؤمّن عن العقاب، وعلى هذا يكون إجراء البراءة الثانية عن الحجّية المشكوكة لغواً وبلا فائدة؛ لعدم وجود عقاب محتمل للحكم الظاهري. نعم، العقاب المحتمل

---

(١) الحلقة الثالثة، القسم الأوّل: ص٣٦.

هو من جهة التكليف الواقعي، وقد أجرينا البراءة عنه.

فلو أجرينا البراءة الثانية عن الحجّية المشكوكة أوّلاً، فهو لا يغني عن إجراء البراءة الأولى؛ لاحتمال بقاء التكليف الواقعي وعدم حصول المؤمّن عنه، لأنّ إجراء البراءة عن الحجّية المشكوكة لم تؤمن من التكليف الواقعي.

والجواب عن ذلك: إن احتمال العقاب، كما ينشأ من احتمال التكليف الواقعي، يعني الاحتمال البسيط، كذلك ينشأ من احتمال التكليف الواقعي الواصل إلى مرتبة من الاهتمام المولوي الذي يعبَّر عنه بالحجّية المشكوكة، أي: الاحتمال المركّب. والتأمين عن الأوّل لا يلازم التأمين عن الثاني؛ إذ يمكن للمولى أن يقول للمكلّف: (إذا احتملت تكليفاً وعلمت بعدم قيام الحجّة عليه فلا تهتمّ به، وأنك في سعة منه). وقد يقول: (إذا احتملت تكليفاً واحتملت اهتمام المولى به بحيث لا يرضى بتفويته على فرض ثبوته في الواقع، فيجب عليك الإتيان به)، ولا منافاة بين الأمرين، وعلى هذا لابدّ من إجراء براءتين، براءة بلحاظ الواقع وأخرى بلحاظ الحجّية المشكوكة لنفي احتمال اهتمام المولى بالتكليف.

ولكن التحقيق: أنّ إجراء البراءة عن التكليف الواقعي يغني عن البراءة عن الحجّية المشكوكة، أي: يمكن إجراء البراءة عن الحجّية الثانية، لكن لا نحتاج إليه ويكون إجراؤها لغواً إلا في بعض الموارد النادرة، كما سيأتي في آخر البحث.

وبيان ذلك يتمّ من خلال المقدّمات التالية:

المقدّمة الأولى: إن البراءة عن التكليف الواقعي والبراءة عن الحجّية المشكوكة، حكمان ظاهريان عرضيان؛ لأنّ موضوعهما واحد، وهو الشكّ في الواقع، إذ البراءة عن التكليف الواقعي موضوعها الشكّ في الواقع، والبراءة عن الحجّية المشكوكة- كخبر الثقة مثلاً - موضوعه الشكّ في الواقع أيضاً.

المقدّمة الثانية: تقدّم في القسم الأوّل من الحلقة الثالثة أن الحكمين

الظاهريين المختلفين متنافيان بوجوديهما الواقعيين، سواء وصلا إلى المكلّف أم لم يصلا[1].

المقدّمة الثالثة: إن البراءة عن التكليف الواقعي منافية ثبوتاً للحجّية المشكوكة؛ لأنّ البراءة عن التكليف الواقعي تقول: إن المولى لا يهتمّ بالتكليف لو كان ثابتاً في الواقع، والحجّية المشكوكة – خبر الثقة– تقول اهتمّ بالتكليف، ومن غير المعقول أن يقول المولى: اهتمّ بالدعاء عند رؤية الهلال، ولا تهتمّ به.

المقدّمة الرابعة: مقتضى منافاة البراءة عن التكليف الواقعي مع الحجّية المشكوكة هو أنّنا إذا أجرينا البراءة عن التكليف الواقعي يستلزم نفي الحجّية واقعاً.

المقدّمة الخامسة: إن الذي يدلّ على نفي الحجّية المشكوكة ليس هو نفس البراءة؛ لأنّ البراءة أصل عملي غير مثبت للوازمه، وإنّما تنتفي الحجّية المشكوكة بواسطة دليل البراءة، وهو خبر الثقة، كقوله: «**رُفع عن أمتي ما لا يعلمون**» وهو دليل اجتهادي.

وبعد اتّضاح هذه المقدّمات يتّضح أنّنا بعد إجراء البراءة عن التكليف الواقعي، يثبت بالدليل الدالّ على البراءة –كحديث الرفع– نفي الحجّية المشكوكة بالالتزام، وعلى هذا فلا حاجة إلى إجراء براءة ثانية لنفيها، وإن كان موضوعها موجوداً، لكن لا حاجة إليها. وذلك من قبيل أن يوجد لدينا خبر ثقة على طهارة الماء، فهل نحتاج عندئذ لأصالة الطهارة؟

من الواضح إننا لا نحتاج إليها؛ إذ مع وجود الدليل الاجتهادي لا تصل النوبة إلى الأصل العملي، وكذلك في المقام، فلا حاجة للبراءة عن الحجّية المشكوكة مع وجود الدليل الاجتهادي على نفيها بالالتزام.

---

(١) انظر الحلقة الثالثة، القسم الأوّل: ص٣٦.

تعليق على النص

• قولـه قُدِّسَ سِرُّهُ: «**لا شـكّ في جريـان الأصـول العمليـة الـشرعية...**». تقييـد الأصول العملية بالشرعية للإشارة إلى اختـصاص البحـث بهـا دون الأصـول العقلية التي أرجأ المصنّف البحث فيها إلى أبحاث الخارج.

• قوله: «**ويشكّ في قيام الحجّة الشرعية عليه بنحو الشبهة الموضـوعية...**». المقصود من الحجّة الشرعية، هو الحكم الظاهري الذي يكون الشكّ فيـه، تـارة بنحو الشبهة الموضوعية، كالشكّ في صدور الحديث، أي: بعد الحكم بأن خـبر الثقة حجّة، لكن يشكّ هل صدر خبر الثقة أم لم يصدر.

وتارة أخرى بنحو الشبهة الحكمية، كما لو علمتُ بصدور خبر الثقة، لكـن لا أعلم أن الشارع جعل خبر الثقة حجّة أم لا، أو فـيما لـو علمنـا بـأن القيـاس موجود، لكن نشكّ هل الشارع جعل له الحجّية أم لا.

• قوله: «**الاحتمال البسيط**». هو الشكّ في الحكم الواقعي، كـما لـو شـكّ في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال.

أمّا الشكّ المركّب فهو كما لو شككنا بأن المولى هل يـرضى بفـوات الـدعاء عند رؤية الهلال، في حالة شكنا بوجوبه عند رؤيته أم لا؟

• قوله: «**وجواب الاعتراض أن الـبراءة هنـا**». أي: الـبراءة الثانيـة، وهـي البراءة عن الحجّية المشكوكة.

• قوله: «**متنافيين بوجوديها الواقعيين سواء وصلا أم لا، كما تقدّم في محلّه**». أي: في القسم الأوّل، خلافاً لمن قال إنهما متنافيان إذا وصلا.

(٦)

وقوع الأحكام الظاهرية مورداً

للأصول العملية في الاستصحاب

- السبب في قصر البحث على أربعة أصول عملية
  - ✓ السبب من الناحية الفقهية
  - ✓ السبب من الناحية التاريخية
- خلاصة البحث في مورد جريان الأصول

ويمكنُ تصويرُ وقوع الأحكامِ الظاهريةِ مورداً للأصول العمليةِ في الاستصحاب، إذ قد يجرى استصحابُ الحكم الظاهريّ؛ لتماميةِ أركانِ الاستصحابِ فيه وعدمِ تماميَّتِها في الحكم الواقعيّ، كما إذا عُلم بالحجّية وشُكّ في نسخِها، فإنّ المستصحَبَ هنا نفسُ الحجّيةِ لا الحكمُ الواقعيّ.

الشرح

أشرنا فيما سبق إلى أنّنا لو أجرينا البراءة عن الواقع المشكوك، لا تصل النوبة إلى البراءة عن الحجّية المشكوكة التي هي حكم ظاهري، وهذا يعني أن البراءة تختصّ في نفي الأحكام الواقعية المشكوكة.

وهنا يرمي المصنّف القول بأن الأحكام الظاهرية قد تكون مورداً للاستصحاب، كما إذا علمنا بحجّية خبر الثقة في عصر الرسول ﷺ ثم شُكّ في نسخه، فهنا نستصحب حجّيته؛ لتمامية أركانه، لأنّنا كنا على يقين من جعل الحجّية لخبر الثقة، والآن نشكّ هل نُسخت حجّيته أم لا، فنستصحب بقاءَها، أي: نستصحب الحكم الظاهري وهو الحجّية.

إن قلت: هل يمكن أن نجري استصحاب الحكم الواقعي المشكوك لحجّية خبر الثقة، وعلى فرض إمكان ذلك، فلا نحتاج إلى استصحاب حجّية خبر الثقة، فلو فرض أن خبر الثقة دلّ على وجوب صلاة الجمعة، فحينئذ يمكن أن نستغني عن استصحاب بقاء حجّية خبر الثقة، وذلك باستصحاب نفس وجوب صلاة الجمعة؟

الجواب: إن استصحاب الحكم الواقعي المشكوك ممكن، لكن بعض المباني الأصولية لا ترى إمكان جريان الاستصحاب في عالم الجعل، لأجل اختلال بعض أركانه، فلا يجرون الاستصحاب في الأحكام التكليفية كالوجوب والحرمة، ويخصّصون جريان الاستصحاب في الأحكام الوضعية التي منها الحجّية، لذا يتعيّن إجراء الاستصحاب في نفس الحجّية[1].

---

(١) لم يتطرّق المصنّف في الحلقة الثالثة للسبب في قصر البحث على أربعة أصول عملية، من الناحية الفقهية والتاريخية، وهذان الموضوعان سنتعرّض لهما في التعليق على النصّ.

تعليق على النص

• قولهقدس سره: «**ثانياً: إن الحكمين الظاهريين المختلفين متنافيان**»؛ من قبيل أصالة البراءة وأصالة الاحتياط.

• قوله: «**إن البراءة عن التكليف الواقعي منافية ثبوتاً للحجّية المشكوكة على ضوء ما تقدّم**». تقدّم في القسم الأوّل من الحلقة الثالثة تحت عنوان «التنافي بين الأحكام الظاهرية» بناء على مسلك السيد الشهيد أن الأحكام الظاهرية متضادّة ومتنافية بنفسها سواء وصلت إلى المكلّف أم لم تصل، وهذا ما ذكره المصنّف بقوله: «على مسلكنا في تفسير الأحكام الظاهرية وأنها خطابات تحدّد ما هو الأهمّ من الملاكات الواقعية المختلطة. فالخطابان الظاهريان المختلفان، كالإباحة والمنع متضادّان بنفسيهما، سواء وصلا إلى المكلّف أو لا، لأنّ الأوّل يثبت أهمّية ملاك المباحات الواقعية، والثاني يثبت أهمّية ملاك المحرمات الواقعية، ولا يمكن أن يكون كلّ من هذين الملاكين أهمّ من الآخر»[1].

وبناء على هذا لايمكن جعل حكمين ظاهريين متنافيين وإن لم يصلا إلى المكلّف، وذلك لأنّ الأحكام الظاهرية جعلت لأجل تحديد الملاك الواقعي الأهم، فاذا تنافت الملاكات يستحيل عقلاً.

السبب في قصر البحث في أربعة أصول عملية

بقيت مسألة لا بأس بلا شارة إليها– وإن لم يتعرّض لها المصنّف –وهي مسألة السبب في اقتصار المحقّقين المتأخّرين من علماء الأصول على بحث هذه الأصول الأربعة فقط وهي البراءة، والاشتغال، والتخيير والاستصحاب، ولم يبحثوا في بقية الأصول العملية، كأصالة الطهارة وأصالة عدم النسخ ونحوهما.

١. السبب من الناحية الفقهية

أمّا سبب قصر البحث في الأصول الأربعة من الناحية الفقهية، فهو لأنّ

---

(١) الحلقة الثالثة، القسم الأوّل: ص٢٦.

بقيـة الأصـول العمليـة غـير الأربعـة المتقدّمـة (الـبراءة، الاشـتغال، التخيـير والاستصحاب) تنقسم إلى قسمين:

القسم الأوّل: الأصول الجارية في الشبهات الموضوعية، مـن قبيـل أصـالة الصحّة وقاعدة الفراغ والتجاوز وقاعدة اليد ونحوهـا، فـإن هـذه الأصـول لا تكون قواعد أصولية؛ لما بُيّن في محلّه من أن ضابط المسألة الأصـولية أن تكـون عنصراً مشتركاً في عملية استنباط الجعل الشرعي الكلّي، ومن المعلوم أن القواعـد الأصولية آنفة الذكر لا تشكّل عنصراً مشتركاً يستعملها الفقيه كدليل على الجعل الشرعي الكلّي، وإنّما تستنبط منها أحكام جزئية بحسب الوقائع المختلفة.

وهذا بخـلاف الأصـول الأربعـة، كـالبراءة والتخيـير والاشـتغال، فهـي واضحة في أنّها يُستنبط منهـا أحكـام كلّيـة، وكـذلك الاسـتصحاب بنـاءً عـلى جريانه في الشبهات الحكمية، وعدم اختصاصه بالشبهات الموضوعية.

القسم الثاني: الأصول العملية الجاريـة في الـشبهات الحكميـة، مـن قبيـل أصالة الطهارة، حيث إنّها تجرى بلحـاظ الـشبهة الموضـوعية، كـما إذا شـكّ في ملاقاة الثوب للنجس وعدمه، وكـذلك تجـرى في الـشبهات الحكميـة، كـما إذا شكّ في أن ملاقاة المتنجس توجب النجاسة، فنجري فيها أصل الطهارة أيضاً.

والسبب في عدم تعرّضهم للبحث في قاعدة الطهارة ما يلي:

١. إن مثل قاعدة الطهارة ثابتة عند الكلّ مـن دون أن يـسجّل أيّ خـلاف فيها، فلا يحتاج إلى الـنقض والإبـرام، بخـلاف الأصـول الأربعـة، فإنّهـا محـلّ البحث وتحتاج إلى النقض والإبرام.

٢. إن قاعدة الطهارة مختصّة ببعض أبواب الفقه، بخلاف الأصول الأربعة فإنّها عامة لجميع أبواب الفقه.

وإلى هذا المعنى أشار صاحب الكفاية قدس سره بقوله: «الأصول العملية: وهـي التي ينتهي إليها المجتهد بعد الفحص واليأس عن الظفـر بـدليل، ممـا دلّ عليـه

حكم العقل أو عموم النقل، والمهم منها أربعة، فـإن مثـل قاعـدة الطهـارة فـيما اشتبه طهارته بالشبهة الحكمية، وإن كان مما ينتهي إليه فيما لا حجّة على طهارتـه ولا على نجاسته، إلا أن البحث عنها ليس بمهم، حيث إنها ثابتة بلا كلام، مـن دون حاجة إلى نقـض وإبـرام، بخـلاف الأربعـة، وهـي: الـبراءة والاحتيـاط، والتخيير والاستصحاب: فإنّها محلّ الخـلاف بـين الأصـحاب، ويحتـاج تنقـيح مجاريها وتوضيح ما هو حكم العقل أو مقتضى عموم النقل فيها إلى مزيد بحـث وبيان، ومؤونة حجّة وبرهان، هذا مع جريانهـا في كـلّ الأبـواب، واختـصاص تلك القاعدة ببعضها، فافهم»[1].

وذهب السيد الشهيد قدس سره إلى أنّ السبب في عدم البحث في أصالة الطهارة هو لأنّ أصالة الطهـارة وإن كانـت حكـماً ظاهريـاً يمكـن أن يـستعمله الفقيـه كدليل على الحكم الشرعي، ولكن هذا غير كاف في أصولية المسألة، بل لابدّ أن يضاف إلى ذلك قيد الاشتراك، أي: عدم اختصاصها في استنباط الأحكام لباب فقهي واحد، وهذا ما ذكره بقوله: «بالنسبة إلى أصالة الطهارة فإنّهـا وإن كانـت جارية في الشبهات الحكمية والموضوعية، إلا أنّها ليست بقاعدة أصـولية؛ لأنّنـا قد اشترطنا في أصولية القاعدة أن تكون سيالة في جميع أبواب الفقه، ولا تختصّ بباب دون باب، وهذا ما عبّرنا عنه بالعناصر المشتركة، وأصالة الطهارة لم يكـن فيها هذه الصلاحية»[2].

٢. السبب من الناحية التاريخية

ما تقدّم من الجواب لا يأتي في أصالة عدم النسخ؛ لأنه بناء عـلى مـا ادّعـي من الإجماع على أن عدم النسخ أصل مستقلّ ولا يرجـع إلى استـصحاب عـدم

---

(١) كفاية الأصول: ص٣٣٧.

(٢) بحوث في علم الأصول، مبحث البراءة العقلية والشرعية، تقرير الشيخ حسن عبد الساتر: ج١١، ص٤٦.

النسخ، أو إلى التمسّك بإطلاق الدليل اللفظي الدالّ على ثبوت الحكم، بل ادعى العلماء أجمع على أنّه إذا ثبت حكم في الشريعة الإسلامية، فنحكم ببقائه ما لم يقم دليل على نسخه، ولو لم يكن عندنا إطلاق لفظي في دليله، ولا استصحاب، وعلى هذا فإن الجواب السابق من اختصاص بعض القواعد ببعض الأبواب، لا يتمّ في أصالة عدم النسخ؛ لأنّ أصالة عدم النسخ غير مختصّة بباب دون آخر، وإنّما هي كأصالة البراءة في العمومية.

وعلى هذا فلابدّ من بيان النكتة التي أدّت بهم -رحمهم الله- إلى الاختصار على هذه الأصول الأربعة. وهذه النكتة هي التطور التاريخي الذي مرّ به مفهوم الأصل العملي، كما تقدّم سابقاً، فإن فكرة الأصل العملي لم تنشأ بهذا النحو الذي عُرف به على يد فحول المرحلة الثالثة من مراحل تطوّر هذا العلم، وإنّما الأصول العلمية بدأت كشعبة من شعب الدليل العقلي، وإن فقهاءنا الأبرار كانوا يعتبرونها من الأدلّة العقلية، بل حتى الاستصحاب فإنّهم كانوا يستدلّون بالعقل على حجّيته، ولم يذكر أحد منهم الاستدلال بالأخبار على حجّيته، وأوّل من ذكر ذلك هو والد الشيخ البهائي قُدِّسَ سِرُّهُ.

إذن فهذه الأصول العملية من أوّل الأمر لم تذكر بعنوان الأصول العملية الجامعة ما بين الشرعية والعقلية بهذا المعنى المنقح في كتاب الرسائل للشيخ الأعظم قُدِّسَ سِرُّهُ وإنّما كانت داخلة في الدليل العقلي، فلهذا اقتصر عليها؛ لأنّ العقل يقول تارة بالبراءة، وأخرى بالاحتياط، وثالثة بالتخيير ورابعة بالاستصحاب، بحسب نظرهم، ومن المعلوم أنّ أصالة الطهارة وأصالة عدم النسخ ليست من الأحكام العقلية.

فالاقتصار على هذه الأصول الأربعة مرتبط بتاريخ المسألة وتطور الفكر العلمي عن الأصل العلمي، وليس ناشئاً عن نكتة فنّية في ذلك حتى يقال: ما هي النكتة العلمية في الاقتصار على الأصول العملية الأربعة.

خلاصة البحث في مورد جريان الأصول

• الأصول العملية هي نوع من الأحكام الظاهرية، بمعنى أن وظيفتها تعيين الوظيفة العملية للمكلّف تجاه الحكم الواقعي المشكوك، ولا تكشف عن الحكم الشرعي، كما أنّها ليست أحكاماً نفسية ناشئة من ملاكات واقعية.

• تعرّض المصنّف إلى ثلاثة من وجوه الفرق بين الأمارات والأصول.

الوجه الأوّل: ما ذهب الميرزا النائيني قدس سره إلى أن المجعول في الأمارات هو العلمية الطريقية، أمّا المجعول في الأصول العملية فهو الوظيفة العملية.

وأجاب المصنّف عن ذلك بأن هذا الفرق ليس هو الفارق الحقيقي، الذي يثبت على أساسه حجّية لوازم الأمارة دون لوازم الأصل العملي.

الوجه الثاني: يعالج الفرق بين الأمارات والأصول في مقام الثبوت وبالتحديد في العنصر الثالث وهو عالم الاعتبار قبل الوصول إلى عالم الدلالة والألفاظ. وحاصله أن الأمارة هي الحكم الظاهري الذي لم يؤخذ في موضوعها الشكّ في مقام جعله، بخلاف الأصل الذي هو الحكم الشرعي الذي أخذ في موضوعه الشكّ في مقام جعله.

ووجه إليه المصنّف عدة مناقشات، منها:

المناقشة الأولى: إن أخذ الشكّ في موضوع حجّية الأصل دون الأمارة لا يبيّن لنا لماذا تكون اللوازم العقلية للأمارة حجّة دون لوازم الأصل؟

المناقشة الثانية: إن هذا الوجه غير معقول في نفسه؛ لأنه يلزم أن تكون الأمارة حجّة حتى مع وجود العلم بالخلاف.

الوجه الثالث: الفرق بين الأمارة والأصل هو أن الأصل ما أُخذ الشكّ في لسان دليله، أمّا الأمارة فهو لم يؤخذ الشكّ في لسان دليل حجّيتها، أي: يرجع الفرق إلى مقام الإثبات.

وأجاب المصنّف على الوجه الثالث بما يلي:

أ) أن هذا الوجه لا يفسّر لنا لماذا تكون اللـوازم العقليـة للأمـارات حجّـة دون اللوازم العقلية للأصول العملية؟

ب) إن عدم أخذ الشكّ في لسان دليل الأمارة أمر اتفـاقي لا دائمـي، فقـد يتّفق بعكس ذلك كما لو أخذ الـشكّ في موضـوع الأمـارة كـما في قولـه تعـالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾ الذي يُعـدّ مـن أقـوى أدلّـة حجّيـة خـبر الواحد، حيث أُخذ في موضوعه الشكّ وعدم العلم.

• الفرق بين الأمارات والأصول على مسلك المصنّف هو أن جعـل الحكـم الظاهري على طبق الأمارة يكون بملاك الأهمّية الناشئة من قوّة الاحـتمال، أمّـا جعل الحكم الظاهري على طبق الأصل فهو بمـلاك الأهمّيـة الناشـئة مـن قـوّة المحتمل، أو من أهمّية المحتمل منضمّاً إليه أهمّية الاحتمال، وعـلى هـذا الأسـاس تكون مثبتات الأمارة ومـدلولاتها الالتزاميـة حجّـة عـلى القاعـدة، لأنّ مـلاك الحجّية في الأمارة هي حيثية الكشف التكويني التي تعيّن الأهمّيـة عـلى وفقهـا، وهي نسبة واحدة إلى المدلول المطابقي والمداليل الالتزامية.

• الأصول العملية الشرعية هي أحكام شرعيـة ظاهريـة ناشـئة مـن أهمّيـة المحتمل، والأصول العملية الشرعية لا حصر عقلي لها؛ لأنها تابعة لطريقة جعلها.

أمّا الأصول العملية العقلية فهي ترجع إلى أصـلين أساسـين وهمـا أصـالة الاشتغال وأصالة البراءة، وهو حصر عقلي يدور أمره بين النفي والإثبات.

• ما من واقعة إلا وفيها أصل عملي عقلي، خلافاً للأصل العملي الشرعي.

• عدم وقوع التعارض بين الأصـول العمليـة العقليـة وإمكـان وقوعـه في الأصول العملية الشرعية.

• الأصول التنزيلية أو المحرزة، هي الأصول التي يجعل الحكـم الظـاهري فيها بلسان تنزيل المشكوك منزلة الواقع، كأصالة الاستصحاب وأصالة الطهارة.

أمّا الأصول العملية البحتة فهي الأصول التي تُنشأ وظائف عملية ترخيصية

أو إلزامية دون أن تكون ناظرة إلى الأحكام الواقعية، من قبيل أصالة الحل.

• للتمييز بين الأصل التنزيلي وبين المحرز، هنالك وجهان من العناية:

الوجه الأوّل: إنشاء حكم ظاهري لتنزيل مشكوك الطهارة أو الحلّية منزلة الطاهر والحلال الواقعي تعبّداً.

والثمرة المترتّبة على الأصل التنزيلي في قولهﷺ: «**كلّ شيء لك حلال**» هو جعل الحلّية الواقعية تعبّداً، وعلى هذا لو أجرينا أصالة الحلّية في الحيوان المشكوك حلّية أكله، يترتّب على ذلك طهارة مدفوعه أيضاً.

أمّا لو كانت أصالة الحلّ مجرّد حكم بالحلّية ظاهراً، من دون تنزيلها منزلة الحلّية الواقعية، فلا تثبت طهارة مدفوعه؛ لأنّ طهارة المدفوع مترتّبة على الطهارة الواقعية.

الوجه الثاني: أن تكون هذه العناية بتنزيل الأصل منزلة العلم واليقين بلحاظ الكاشفية أو بلحاظ الجري العملي، كما في الاستصحاب حيث نزِّل الشكّ في البقاء منزلة اليقين بقاء.

والثمرة العملية للأصل المحرز هو تقدّم الأصل المحرز على الأصول العملية غير المحرزة عند التعارض، بالحكومة؛ وذلك لأنّ المجعول في الأصل المحرز هو العلمية ولو في الجري العملي فقط، فيرفع الشكّ الذي هو موضوع الأصل العملي غير المحرز المعارض.

• طريقة السيد الشهيد في التمييز بين الأصل المحرز والأصل العملي البحت، تنسجم مع طريقته في التمييز بين الأمارات والأصول، وحاصلها هو أن جعل الحكم الظاهري إن كان على أساس قوّة الاحتمال فقط فهو أمارة، وإن كان على أساس قوّة المحتمل ونوعيته وكيفيته فقط فهو أصل عملي بحت، وإن كان بلحاظ نوعية المحتمل منضمّاً إليه قوّة الاحتمال فهو أصل عملي محرز، وبهذا يتّضح أن لا فرق بين الأصل المحرز والأصل العملي التنزيلي عند السيد

الشهيد؛ إذ كلاهما ينشآن من أهمّية المحتمل منضمّاً إليه أهمّية الاحتمال.

• لا تكون مثبتات قاعدة الفراغ حجّة، وكذا جميع الأصول العملية المحرزة؛ لأنّ الكاشفية فيها أُخذت بنحو جزء الملاك، لا ملاكاً تامّاً.

• يترتّب على الأصل المحرز فائدتان:

الأولى: تقديم الأصل المحرز على الأصل غير المحرز عند التعارض.

الثانية: عدم جريان الأصول العملية المحرزة في موارد انعدام الكاشفية - كالأذكرية في قاعدة الفراغ- وهذا بخلاف الأصل العملي غير المحرز، فإنّه يجري وإن انعدمت أماريته.

• قد يشكّ في الحكم الواقعي، ويشكّ كذلك بحكم ظاهري.

والشكّ في الحكم الظاهري على نحوين أيضاً:

الأوّل: كما لو علمنا بصدور خبر ثقة على وجوب الدعاء، لكن نشكّ في حجّية خبر الواحد، ويسمّى هذا الشكّ بالشكّ بنحو الشبهة الحكمية.

الثاني: أن نشكّ في أصل صدور الخبر على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، ويسمّى الشكّ بنحو الشبهة الموضوعية، كما لو كان في سند الحديث راوٍ مختلف في وثاقته.

ولا إشكال في إجراء البراءة عن الحكم الواقعي المشكوك، فنجري البراءة عن وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، لكن هل نحتاج إلى إجراء براءة ثانية عن الحجّية المشكوكة التي هي حكم ظاهري؟

قد يقال: إننا نحتاج إلى إجراء براءتين في المثال المذكور؛ لوجود احتمالين صالحين للتنجيز، أحدهما: احتمال الحكم الواقعي، والثاني: احتمال الحجّية الظاهرية على ذلك الحكم الواقعي؛ لأنّ معنى الحجّية إبراز شدّة اهتمام المولى بالتكليف الواقعي المشكوك، فاحتمال الحجّية يعني احتمال وجود تكليف واقعي متعلّق لاهتمام المولى، فلابدّ من براءة للتأمين من هذا الاحتمال.

• اعترض على إجراء براءة ثانية؛ بأنه يلزم اجتماع حكمين ظاهريين متنافيين على مورد واحد على فرض ثبوت الحجّية التي جرت البراءة عنها.

• أجيب عن الاعتراض المتقدّم بعدم لزوم اجتماع حكمين ظاهريين متنافيين؛ لأنّ البراءة عن الحجّية المشكوكة ليست في عرض هذه الحجّية، وإنّما في طولها.

• اعترض على إجراء براءة ثانية عن الحجّية المشكوكة بكونه لغواً وبلا فائدة، لحصول المؤمِّن بالبراءة الأولى.

وأجيب: إن احتمال العقاب كما ينشأ من احتمال التكليف الواقعي، كذلك ينشأ من احتمال التكليف الواقعي الواصل إلى مرتبة من الاهتمام المولوي الذي يعبَّر عنه بالحجّية المشكوكة، والتأمين عن الأوّل لا يلازم التأمين عن الثاني.

• قد تقع الأحكام الظاهرية مورداً لجريان الأصول العملية، من قبيل جريان الاستصحاب في الحكم الظاهري؛ لتمامية أركانه وعدم تماميتها في الحكم الواقعي- لعدم استصحاب الجعل على بعض المباني- كما لو علم بالحجّية وشكّ في نسخها، فالمستصحب هنا هو نفس الحجّية وليس الحكم الواقعي.



الأصول العملية

(٢)

الوظيفة العملية في حالة الشك

- الوظيفة في حالة الشكّ البدوي
- الوظيفة في حالة العلم الإجمالي.
- الوظيفة عند الشكّ في الوجوب والحرمة معاً.
- الوظيفة عند الشكّ في الأقل والأكثر.





الوظيفة العملية في حالة الشك

(١)

الوظيفة في حالة الشكّ البدويّ

١. الوظيفة الأولية في حالة الشكّ .

٢. الوظيفة الثانوية في حالة الشكّ.



(٧)

الوظيفة الأولية في حالة الشك

- حالات الشكّ في التكليف
- الوظيفة العملية في حالة الشكّ البدوي
- تحديد الوظيفة الأولية في حالة الشكّ البدوي

الاتجاه الأول: البراءة العقلية وهي قاعدة قبح العقاب بلا بيان

- المقام الأوّل: لمحة تاريخية حول البراءة العقلية
- المقام الثاني: الأدلّة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان
  - ✓ الوجه الأوّل: المحرّك للعبد هو التكليف العلمي لا الواقعي
  - ✓ الوجه الثاني: العرف العقلائي لا يؤاخذ على المخالفة مع عدم العلم
  - ✓ الوجه الثالث: عقاب من لم تقم عليه الحجّة قبيح
  - ✓ الوجه الرابع: لا وجود لتكليف غير واصل

الاتجاه الثاني: مسلك حق الطاعة

- الحالات التي ترفع اليد فيها عن أصالة الاشتغال
  - ✓ الحالة الأولى: حصول دليل قطعي على نفي التكليف
  - ✓ الحالة الثانية: حصول دليل قطعي على ثبوت التكليف
  - ✓ الحالة الثالثة: حصول القطع بالترخيص الشرعي
  - ✓ الحالة الرابعة: حصول القطع الشرعي بعدم ترك التحفّظ

الوظيفة الأولية في حالة الشكّ

كلّما شكَّ المكلّفُ في تكليفٍ شرعيٍّ ولم يتأتَّ له إقامةُ الدليل عليه إثباتاً أو نفياً، فلابدّ له مِن تحديدِ الوظيفةِ العمليةِ تجاهَه، ويقعُ الكلامُ أوّلاً في تحديدِ الوظيفةِ العمليةِ تجاهَ التكليفِ المشكوكِ بقطعِ النظرِ عن أيِّ تدخُّلٍ مِن الشارعِ في تحديدِها، وهذا يعني التوجُّهَ إلى تعيين الأصلِ الجاري في الواقعةِ بحدِّ ذاتِها، وليس هو إلاّ الأصلَ العمليَّ العقليّ . ويوجدُ بصددِ تحديدِ هذا الأصلِ العقليِّ مسلكان:

١ . مسلك قبح العقاب بلا بيان:

إنّ مسلكَ قاعدةِ قُبحِ العقابِ بلا بيانٍ هو المسلكُ المشهور . وقد يُستدلُّ عليه بعدّةِ وجوه :

الأوّل: ما ذكره المحقّقُ النائينيُّ قُدِّسَ سِرُّهُ من أنّه: لا مقتضيَ للتحرّكِ مع عدم وصولِ التكليف، فالعقابُ حينئذٍ عقابٌ على تركِ ما لا مقتضيَ لايجادِه، وهو قبيح .

وقد عرفتَ في حلقةٍ سابقةٍ أنّ هذا الكلامَ مصادرةٌ؛ لأنّ عدمَ المقتضي فرعُ ضيقِ دائرةِ حقِّ الطاعةِ وعدمِ شمولِها عقلاً للتكاليفِ المشكوكةِ؛ لوضوحِ أنّه مع الشمولِ يكون المقتضي للتحرّكِ موجوداً، فينتهي البحثُ إلى تحديدِ دائرةِ حقِّ الطاعة.

الثاني: الاستشهادُ بالأعرافِ العقلائية، وقد تقدّم أيضاً الجوابُ بالتمييز بين المولويةِ المجعولةِ والمولويةِ الحقيقية .

الثالث: ما ذكره المحقّقُ الأصفهانيُّ قُدِّسَ سِرُّهُ من أنَّ كلَّ أحكامِ العقلِ

العمليِّ مردُّها إلى حكمِه الرئيسيِّ الأوّليِّ بقبح الظلمِ وحسنِ العدل. ونحن نلاحِظُ أنّ مخالفةَ ما قامت عليه الحجّةُ خروجٌ عن رسم العبوديةِ وهو ظلمٌ من العبدِ لمولاه فيستحقُّ منه الذمَّ والعقاب، وإنّ مخالفةَ ما لم تقُمْ عليه الحجّةُ ليست من أفرادِ الظلم؛ إذ ليس من زيِّ العبوديةِ أن لا يخالفَ العبدُ مولاه في الواقع وفي نفس الأمر، فلا يكونُ ذلك ظلماً للمولى، وعليه فلا موجبَ للعقاب بل يقبحُ، وبذلك يثبتُ قبحُ العقابِ بلا بيان.

والتحقيقُ: أن ادّعاءَ كونِ حكمِ العقل بقبح الظلمِ هو الأساسَ لأحكامِ العقلِ العمليِّ بالقبح عموماً وأنها كلُّها تطبيقاتٌ له، وإن كان هو المشهورَ والمتداولَ في كلماتِه وكلماتِ غيرِه من المحقّقين، إلاّ أنّه لا محصِّلَ له، لأنّنا إذا حلّلْنا نفسَ مفهومِ الظلم وجدْنا أنّه عبارةٌ عن الاعتداءِ وسلبِ الغير حقَّه، وهذا يعني افتراضَ ثبوتِ حقٍّ في المرتبةِ السابقة، وهذا الحقُّ بنفسِه من مدركاتِ العقلِ العمليِّ، فلولا أنّ للمنعم حقَّ الشكر في المرتبةِ السابقةِ لما انطبقَ عنوانُ الظلمِ على تركِ شكرِه. فكونُ شيءٍ ظلماً وبالتالي قبيحاً، مترتّبٌ دائماً على حقٍّ مدرَك في المرتبةِ السابقةِ، وهو في المقام حقُّ الطاعة.

فلابدّ أن يتّجهَ البحثُ إلى أنَّ حقَّ الطاعةِ للمولى هل يشملُ التكاليفَ الواصلةَ بالوصول الاحتماليّ، أو يختصُّ بما كان واصلاً بالوصول القطعيِّ بعد الفراغِ عن عدمِ شمولِه للتكليف بمجرّدِ ثبوتِه واقعاً ولو لم يصِلْ بوجه.

الرابع: ما ذكرَهُ المحقّقُ الأصفهانيُّ قُدِّسَ سِرُّهُ أيضاً تعميقاً لقاعدةِ قبحِ العقابِ بلا بيان، على أساسٍ مبنيٍّ له في حقيقةِ التكليفِ حاصلُه: أنّ التكليفَ إنشائيٌّ وحقيقيٌّ. فالإنشائيُ: ما يوجدُ بالجعلِ والإنشاء، وهذا لا يتوقّفُ على الوصول. والتكليفُ الحقيقيُّ: ما كان إنشاؤُه بداعي البعثِ والتحريك ، وهذا متقوِّمٌ بالوصول؛ إذ لا يُعقلُ أن يكون التكليفُ بمجرّدِ إنشائِه باعثاً ومحرِّكاً، وإنّما يكونُ كذلك بوصوله. فكما أن بعثَ العاجزِ غيرُ معقول،

كذلك بعثُ الجاهل. وكما يختصُّ التكليفُ الحقيقيُّ بالقادر، كذلك يختصُّ بمَن وصل إليه ليمكنَه الانبعاثُ عنه، فلا معنى للعقابِ والتنجُّزِ مع عدمِ الوصول؛ لأنه يساوِقُ عدمَ التكليفِ الحقيقيِّ، فيقبحُ العقابُ بلا بيان، لا لأنّ التكليفَ الحقيقيَّ لا بيانَ عليه بل لأنّه لا ثبوتَ له مع عدم الوصول.

ويردُ عليه:

أوّلاً: أنَّ حقَّ الطاعةِ إن كان شاملاً للتكاليفِ الواصلةِ بالوصولِ الاحتماليِّ فباعثِيةُ التكليفِ ومحرّكِيتُه مولوياً مع الشكّ معقولةٌ أيضاً، وذلك لأنّه يحقِّقُ موضوعَ حقِّ الطاعة، وإن لم يكن حقُّ الطاعةِ شاملاً للتكاليفِ المشكوكةِ فمن الواضح أنّه ليس من حقِّ المولى أن يعاقِبَ على مخالفتِها؛ لأنه ليس مولىً بلحاظِها بلا حاجةٍ إلى هذه البياناتِ والتفصيلات . وهكذا نجدُ مرّةً أخرى أنّ روحَ البحثِ يجبُ أن يتّجهَ إلى تحديدِ دائرةِ حقِّ الطاعة.

وثانياً: أنّ التكليفَ الحقيقيَّ الذي ادُّعيَ كونُه متقوِّماً بالوصول إن أرادَ به الجعلَ الشرعيَّ للوجوب ـ مثلاً ـ الناشئَ مِن إرادةٍ ملزِمةٍ للفعل ومصلحةٍ ملزِمةٍ فيه، فمِن الواضحِ أنَّ هذا محفوظٌ مع الشكّ أيضاً حتَّى لو قلْنا بأنّه غيرُ منجّزٍ وأنَّ المكلّفَ الشاكَّ غيرُ ملزَمٍ بامتثالِه عقلاً؛ لأنّ شيئاً من الجعل والإرادةِ والمصلحةِ لا يتوقّفُ على الوصول.

وإن أراد به ما كان مقروناً بداعي البعثِ والتحريكِ، فلنفترضْ أنّ هذا غيرُ معقولٍ بدونِ وصول، إلا أنَّ ذلك لا يُنهي البحثَ، لأنّ الشكَّ في وجود جعلٍ بمبادئِه من الإرادةِ والمصلحةِ الملزمتينِ موجودٌ على أيِّ حالٍ حتَّى ولو لم يكن مقروناً بداعي البعثِ والتحريك، ولابدّ أن يلاحَظَ أنّه هل يكفي احتمالُ ذلك في التنجيز أو لا؟ وعدمُ تسميةِ ذلك بالتكليفِ الحقيقيِّ مجرّدُ اصطلاحٍ، ولا يغني عن بحثِ واقع الحال.

٢. مسلك حق الطاعة

وهكذا نصلُ إلى المسلك الثاني وهو مسلكُ حقِّ الطاعة المختارُ، ونحن نؤمنُ في هذا المسلك بأنَّ المولويةَ الذاتيةَ الثابتةَ لله سبحانَه وتعالى، لا تختصُّ بالتكاليف المقطوعةِ بل تشملُ مطلقَ التكاليفِ الواصلةِ ولو احتمالاً، وهذا من مُدرَكاتِ العقلِ العملي، وهي غيرُ مبرهنة. فكما أنّ أصلَ حقِّ الطاعةِ للمنعِم والخالِق مدرَكٌ أوّليٌّ للعقل العمليِ غيرُ مبرهَنٍ كذلك حدودُه سعةً وضيقاً.

وعليه فالقاعدةُ العمليةُ الأوّليةُ هي أصالةُ الاشتغالِ بحكم العقلِ ما لم يثبتُ الترخيصُ الجادُّ في تركِ التحفّظ، على ما تقدّم في مباحث القطع. فلابدّ مِن الكلام عن هذا الترخيصِ وإمكانِ إثباتِه شرعاً، وهو ما يسمّى بالبراءةِ الشرعية.

الشرح

بعد الانتهاء من المقدّمات التي نحتاج إليها للبحث في الأصول العملية، شرع المصنّف في بيان الوظيفة الأوّلية في حالة الشك، وقد تقدّم في مطاوي البحث أن عملية الاستنباط في الفقه الإمامي تمرّ بمرحلتين:

المرحلة الأولى: تحديد الحكم الشرعي. وتسمّى الأدلّة التي تستعمل في هذه المرحلة الأدلّة المحرزة التي يحرز بها الحكم الشرعي.

المرحلة الثانية: تحديد الوظيفة العملية تجاه الحكم المشكوك بعد استحكام الشك، وتعذّر تعيين الحكم الواقعي، والأدلّة التي تستعمل في هذه المرحلة تسمّى بالأدلّة العملية أو الأصول العملية.

وحيث إنّ مورد الأصول العملية هو الشكّ في التكليف، فلابدّ من بيان حالات الشكّ في التكليف، وقد ذكرت للشكّ حالات متعدّدة.

حالات الشكّ في التكليف

ذكرت للشكّ في التكليف حالات متعدّدة:

١. الشكّ المسبوق بحالة متيقّنة. وهو مورد قاعدة الاستصحاب التي يأتي الكلام عنها إن شاء الله تعالى.

٢. الشكّ غير المسبوق بحالة متيقّنة سابقة. وهو الذي يكون مورد الأصول العملية من التخيير والاحتياط والبراءة.

ويقع الحديث في المقام في الحالة الثانية وهي التي لا توجد له حالة سابقة متيقّنة، ولهذه الحالة صور متعدّدة.

حالات الشكّ غير المسبوق بحالة متيقّنة

هذه الحالات عبارة عن الصور التالية:

الصورة الأولى: الشكّ البدوي. والشكّ فيه تارة بنحو الشبهة الحكمية، كما

لو شككنا في وجوب صلاة العيد أو في حرمة التدخين، وتارة بنحو الشبهة الموضوعية كما لو شككنا في وجوب الحج للشكّ في تحقّق الاستطاعة، مع علمنا بأن الشارع جعل وجوب الحج على المستطيع.

الصورة الثانية: الشكّ المقرون بالعلم الإجمالي، كما لو علم بوجوب صلاة في ظهر يوم الجمعة، لكن لا يعلم أن الواجب متعلّق بصلاة الظهر أم بصلاة الجمعة. وهذه الصورة مورد لأصالة الاحتياط.

الصورة الثالثة: وهي دوران الأمر بين الوجوب والحرمة. وهذه الصورة مورد لأصالة التخيير.

الصورة الرابعة: حالة العلم الإجمالي بين الأقل الأكثر، كما لو تعلّق وجوب شرعي بعملية مركّبة من أجزاء كالصلاة ونعلم باشتمال العملية على تسعة أجزاء معيّنة ونشكّ في اشتمالها على جزء عاشر ولا يوجد دليل يثبت أو ينفي، فالشكّ في العاشر مقترن بالعلم الإجمالي، وهذا العلم الإجمالي هو علم المكلّف بأن الشارع أوجب مركّباً ما ولا يدري أهو المركّب من تسعة أم المركّب من عشرة – أي: من تلك التسعة بإضافة واحد –كما سيأتي البحث فيها لاحقاً.

الوظيفة العملية في حالة الشك البدوي

ويقع البحث فيها في مرحلتين:

المرحلة الأولى: الوظيفة الأوّلية في حالة الشك، أي: حكم العقل تجاه التكليف بقطع النظر عن أيّ تدخل من الشارع في تحديد تلك الوظيفة[1].

---

(١) ثَمّ بحث وقع بين الأعلام وهو أن موارد الشكّ في التكليف أتُبحث بنحو مستقلّ كما ذهب إليه الشيخ الأنصاري – حيث قسّم الشكّ في التكليف إلى أقسام ثمانية، وتعرّض لكلّ قسم منها بنحو مستقلّ، فأفاد أن الشبهة إمّا تحريمية أو وجوبية، وعلى كلا التقديرين إمّا أن يكون منشأ الشكّ فقدان النص أو إجماله أو تعارض النصّين أو الأمور الخارجية– أم جميع الموارد تقع تحت بحث واحد، كما ذهب إلى ذلك صاحب الكفاية، ستتعرض لهذا البحث في التعليق على النصّ.

المرحلة الثانية: الوظيفة الثانوية في حالـة الـشك، أي: الوظيفـة العمليـة في ضوء ما تقتضيه الآيات والروايات.

المقصود بالوظيفة الأوّلية في حالة الشكّ البدوي هو حكم العقـل في حالـة الشكّ مع قطع النظر عن الأدلّة الشرعية، كما لو شكّ المكلّف في تكليف شرعي ولم يتيسر له إثباته أو نفيه، فبم يحكم العقل، أبلزوم الاحتياط أم البراءة؟

تحديد الوظيفة الأوّلية في حالة الشك

وفي تحديد الوظيفة العلمية الأوّلية في حالة الشكّ في حكـم مـن الأحكـام يوجد اتجاهان:

الاتجاه الأوّل: البراءة العقلية وهي قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

الاتجاه الثاني: مسلك حقّ الطاعة، الـذي تقـدّم شرحـه، وهـو مبنـي عـلى الإيمان بأن حقّ الطاعة للمولى يشمل كلّ تكليف غير معلوم العـدم مـا لم يـأذن المولى نفسه في عدم التحفّظ من ناحيته.

وإليك تفصيل الاتجاهين.

الاتجاه الأوّل: البراءة العقلية وهي قاعدة قبح العقاب بلا بيان

تمهيد: حول قاعدة قبح العقاب بلا بيان

المعـروف بـين المحقّقـين المتـأخّرين الـذي أسـسوا فكـرة الأصـل العمـلي بمفهومه الجديد وهو البراءة العقلية المعروفة بقانون «قبح العقـاب بـلا بيـان»، دعوى البداهة على أن العقل يحكـم بقـبح العقـاب مـن المـولى للمكلّـف عـلى تكليف غير مبين، وهذه القاعدة فرضت أصلاً موضـوعياً وادعـي بـداهتها في كلماتهم، وتعد هذه القاعدة ومضايفتها وهي قاعدة «حسن العقاب مع البيـان» ركنين أساسيين قام عليهما الفكر الأصولي الذي وضع أسسه الوحيد البهبهـاني في مباحث القطع والظن والشكّ، فإنّه قُدِّسَ سِرُّه بعد أن فرض أن العقل يحكم بقـبح

العقاب بلا بيان، وفرض أن العقل يحكم بأن البيان والقطع مصحح للعقاب، استنتج من ذلك أن الحجّية والمنجّزية من الشؤون الذاتية للقطع على حدّ ذاتية الحرارة للنار أو على حدّ ذاتية الزوجية للأربعة، وعلى هذا يكون عدم المنجّزية من ذاتيات عدم البيان، ومن هنا التزموا بأن الظن حيث إنّه ليس بياناً تامّاً لملاءَمته مع احتمال الخلاف، يستحيل أن يكون حجّة في نفسه، إلا بجعل من الشارع؛ لأنّ حجّيته في نفسه خلف قانون قبح العقاب بلا بيان وتخصيص لهذه القاعدة القطعية، وهو محال؛ لأنّ تخصيص القانون العقلي غير معقول، وعلى هذا فلا يمكن حصول الحجّية لغير العلم من الأمارات والظواهر بلا دليل شرعي.

ومما ترتّب على ذلك: تحيرهم في كيفية التخريج الفني لجعل الأمارات -كخبر الثقة والظواهر- حجّة منجّزة للواقع، مع أن عدم البيان ثابت فيها؛ لأنها أمور ظنّية.

من هنا التزموا بأن الأمارات المعتبرة شرعاً قد جعل فيها البيان، فنشأت معاني جعل الطريقة والكاشفية بعرضها العريض الذي تكلم فيها الميرزا وغيره من المحقّقين، لأجل الوصول إلى أن منجّزية الأمارة إنّما هو من باب رفع موضوع القانون العقلي أي: من باب التخصّص لا التخصيص، وهذا معناه أن اللابيان تبدل إلى البيان، وذلك من خلال جعل المولى الأمارة كاشفاً تامّاً وعلماً تعبّدياً.

وعلى هذا الأساس تخيل أن الفرق بين الأمارات والأصول إنّما هو في اللسان وكيفية المجعول فيهما، وتفرع على ذلك آثار كثيرة مبثوثة في ثنايا مباحث علم الأصول وبالخصوص مباحث القطع والظن والشك.

ومن هذا يتّضح أن هذه الأفكار والآثار جميعاً منبعها وأصلها الموضوعي الأساسي هو قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

التحقيق في قاعدة قبح العقاب بلا بيان

ما تقدّم من منهج في بيان قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» - بأنّها قاعدة

بديهية، وأنها مع قاعدة «حسن العقاب مع البيان» ركنان أساسيان قام عليهما الفكر الأصولي- منهج غير صحيح؛ لعدم وجود قاعدتين عقليتين إحداهما قبح العقاب بلا بيان والأخرى حسن العقاب بلا بيان، بالمعنى المركوز في أذهان الأصوليين المتأخّرين، الذي أدّى إلى ترتّب آثار وثمرات مهمّة في البحوث الأصولية. وإنّما حقيقة الأمر أن روح هاتين القاعدتين يرجعان إلى أن المشهور فرضوا أصلاً موضوعياً مفروغاً عنه وهو أن مولوية المولى حقيقة ثابتة متواطية غير مشكّكة في نفسها، وفرّعوا على ذلك أنّه متى ما ثبتت هذه الحقيقة غير المشكّكة التي لا زيادة فيها ولا نقصان، يترتّب عليها هذان القانونان، وهما حجّية القطع والآخر عدم الحجّية لغير القطع، التي عبّروا عنها بقبح العقاب بلا بيان، فنسبوا الحجّية إلى القطع وجعلوها من ذاتياته، ونسبوا اللاحجّية إلى اللاقطع واللابيان.

ومن الواضح أن هذا المنهج من البحث غير صحيح؛ لأنّ فرض المولوية حقيقة لا تقبل الزيادة والنقصان وغير مشكّكة وأنها أصل موضوعيّ، ثم بناء تلك القاعدتين (قبح العقاب بلا بيان وحسن العقاب مع البيان) عليها غير تامّ، كما يتّضح من البحث الآتي.

المنهج الصحيح هو البحث عن حدود مولوية المولى

الصحيح في البحث أن يتجه إلى التحقيق في أن المولى هل له حقّ الطاعة على العبيد في خصوص التكاليف المعلومة فقط أو تتسع مولويته لتشمل التكاليف غير المعلومة كالمظنونة والمشكوكة، والموهومة أيضاً، وهكذا يتّضح أن البحث في حقيقته بحث في حدود مولوية المولى، وما نؤمن به مسبقاً من حقّ الطاعة.

فلو فرضنا أن المولى له حقّ الطاعة في مطلق التكاليف المعلومة وغيرها، عند ذلك لا تصل النوبة إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لأنّ العقاب حينئذٍ يكون من قبل المولى على حقّ له علينا قد تركناه بحسب الفرض، فيكون عقاباً

على تضيع حقه ولا يكون قبيحاً؛ لأنّ كلّ شخص إذا كان لـه حـقّ عـلى آخـر، وضيّعه الآخر فله أن يعاقبه بالنحو المناسب لمقامه. وكذلك لو فرضنا أن المـولى له حقّ الطاعة في خصوص بعض التكاليف المعلومة لا جميعها – كما لـو فـرض أن له مولوية في حدود ما يتوقّف عليه حياته، وأمّا لا يتوقّف عليه ذلـك فلـيس له حقّ علينا– فحينئذٍ لا تكون تكاليفه منجّزة علينا حتى لو قطعنا بها.

ومن هنا يتّضح أن المدار إنّما هو على حدود المولوية وشـؤونها، فـلا حجّيـة القطع هي قاعدة برأسها، ولا قبح العقاب بلا بيان هي قاعـدة برأسـها، فـضلاً عما تفرع عليهما من آثار وثمرات في التفكير الأصولي.

وما ينبغي أن يقال: إن الشيء الذي ندركه بعقلنا العملي أن المـولى لـه حـقّ الطاعة في جميع تكاليفه المقطوعة والمظنونـة والمـشكوكة والموهومـة مـا لم يثبـت عندنا الترخيص من قبله، بمعنى ما لم يثبـت عنـدنا أن المـولى لا يهـتمّ بتكاليفـه الواقعية اهتماما شديداً بحيث يرضى بتفويته بالنحو الذي فـسّرنا بـه الترخـيص الظاهري، فلا تصل النوبة إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان وما تفرع عليهـا مـن نتائج؛ لأنّ العقاب حينئذٍ يكون عقاباً بحقّ ولا يكون عقاباً بلا حقّ.

وحيث إن إنكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان يبدو في هـذا الزمـان في غايـة الغرابة؛ لأنها لُقّنت تلقينا شديداً ومتوالياً في الكتب الدراسية وغيرها منذ أكثـر من مائة سنة، لهذا لابدّ من التغلب على هذا التركيز الذهني الموجـود للقاعـدة، لأجل رفع الاستيحاش عن إنكارها وبيـان أنّهـا ليـست مـن بـديهيات العقـل العملي، وإنّما هي من منتجات علم الأصول في العصور المتأخّرة.

ولأجل ذلك لابدّ من التكلم في مقامين:

الأوّل: البحث التاريخي في هذه القاعدة ليتّضح هل هي من القواعـد التـي أدركها العلماء في كلّ عصر وزمان بالنحو الذي يدركها الأصوليون في عصورنا أم أن هذا الموضـوع الموجـود فيهـا لم يكـن موجـوداً في العـصر الأوّل في ذهـن

العلماء، وإنّما هو موضوع ناشئ من كثرة التلقين والتكرار.

الثاني: البحث الاستدلالي لهذه القاعدة، فنتكلم فيما هو السبب الذي جعل الأكابر يلتزمون بها، ثم حلّ السبب حلاً صناعياً فنّياً.

المقام الأوّل: لمحة تاريخية حول البراءة العقلية

يمكن أن نقسّم البحث إلى عدة أدوار:

الدور الأوّل: ما قبل الشيخ الصدوق

حينما نجري تتبّعاً ميدانياً في التاريخ الأصولي، لم نجد لقاعدة قبح العقاب بلا بيان - وبتعبير آخر البراءة العقلية- أثراً قبل الشيخ الصدوق قدس سره، إذ لا يوجد هناك أيّ تصريح لأيّ من الأكابر بالبراءة.

الدور الثاني: عصر الشيخ الصدوق

حيث صرّح بأن الأصل هو الإباحة، فحين ذكر في مسألة أن الصوم على عشرة أوجه منها صوم الإباحة قال: «و أمّا صوم الإباحة، فمن أكل أو شرب ناسياً أو تقيّأ من غير تعمد، فقد أباح الله له ذلك، وأجزأ عنه صومه»[1].

لكن لم يظهر أنّه يقصد البراءة العقلية، لأنّ كلامه قابل للانطباق على الإباحة الثابتة بالنصوص والروايات.

الدور الثالث: عصر الشيخ المفيد والشيخ الطوسي (رحمهما الله)

حيث ذهبا إلى عكس هذه القاعدة، وذلك في مسألة الحضر والإباحة، وهي مسألة كانت معنونة في علم الأصول القديم، ولكنها حذفت بعد الرسائل، ومضمونها أنّه ما هو الأصل في حكم الأشياء، الحظر أم الإباحة فيما إذا لم يستقلّ العقل بالقبح أو الحسن؟ فقالوا إن الأصل هو الحظر؛ حيث قال الشيخ الطوسي: «فإذا وردت العبادة بعدد مخصوص خرجنا عن الحظر بدلالة

---

(١) الهداية، الشيخ الصدوق: ص٢٠٢.

وبقينا فيما زاد على ذلك العدد على حكم الأصل، وهو الحظر»[١]. وذلك لعدم التأمين من الوقوع في المفسدة بسبب الإقدام، ومن الواضح أن هذا اللون من التفكير لا يتناسب مع قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

الدور الرابع: عصر ما بعد الشيخ الصدوق بفترة قرن

حيث ذكر السيد ابن زهرة البراءة العقلية في نكاح المتعة حيث قال: «يدلّ أيضاً على إباحة نكاح المتعة أن ذلك هو الأصل في العقل، وإنّما ينقل عن الأصل العقلي بدليل، ولا دليل يقطع به في ذلك، فوجب البقاء على حكم الأصل»[٢].

إلّا أن الظاهر منه لم يكن يقصد قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وإن كان يقول بقبح التكليف بلا بيان أي: بلا علم؛ لأنه من التكليف بغير المقدور.

وعلى هذا يتّضح أن نكتة البراءة العقلية المترسخة في ذهن السيد ابن زهرة غير النكتة التي تستبطنها قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ومن هنا تحيّر المتأخّرون في كيفية تفسير ذلك وأنه كيف يكون الجهل موجباً لانتفاء القدرة، ومن ثم حملوا كلامه على أن المقصود أن امتثال المشكوك على نحو الامتثال التفصيلي غير مقدور، وعلى أيّ حال فإن هذا اللون من التفكير غير الطرز من التفكير الذي تستبطنه قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

الدور الخامس: دور المحقّق الذي استدلّ على البراءة بتقريبين

التقريب الأوّل: إنّ البراءة عبارة عن استصحاب حال العقل، أي أن الإنسان بحسب الحالة السابقة كان يرى براءة ذمّته من التكليف فيستصحب هذه البراءة، حيث قال: «وأمّا الاستصحاب فأقسامه ثلاثة: استصحاب حال العقل، وهو التمسّك بالبراءة الأصلية، كما تقول: ليس الوتر واجباً لأنّ الأصل

---

(١) عدّة الأصول: ج٢، ص٤٧٨.

(٢) غنية النزوع: ص٣٥٦.

براءة العهدة»[١].

وفيه أن الاستصحاب غير قاعدة قبح العقاب بلا بيان نكتةً وبياناً.

التقريب الثاني: إن التكليف بشيء مع عدم نصب دليل عليه قبيح، وعدم وصول الدليل دليل على عدم وجوده؛ حيث قال: «الثاني أن يقال: عدم الدليل على كذا فيجب انتفاؤه، وهذا يصحّ فيما يعلم أنّه لو كان هناك دليل لظفر به، أمّا لا مع ذلك فإنّه يجب التوقّف، ولا يكون ذلك الاستدلال حجّة، ومنه القول بالإباحة لعدم دليل الوجوب والحظر»[٢].

لكن يرد عليه أن هذا لا ربط له بقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

الدور السادس: عصر ما بعد المحقّق

حيث شاع إدراج البراءة في الاستصحاب ولو من باب أن الدليل على العدم دليل العدم حتى أنّه في كلمات الشيخ البهائي[٣] وصاحب المعالم قدّس سرّه ما يدلّ على هذا اللون من التفكير.

وبهذا يتّضح أن البراءة العقلية تتذبذب بين أن تكون استصحاباً، وهو دليل عقلي عندهم، وبين أن تكون أمارة ظنّية ولو من باب أن عدم الدليل دليل العدم، وكلّ هذه الكلمات لا تستشم منها قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

إلا أن قاعدة قبح العقاب بلا بيان قد تبلورت على يد الوحيد البهبهاني وصاحب الحاشية على المعالم، شريف العلماء ومن بعده الشيخ الأنصاري.

ومما يدلّ على عدم كون قاعدة قبح العقاب بلا بيان من البديهيات، كما ادُّعي أن جملة من هؤلاء قد شككوا في جريانها في الشبهات المفهومية، كما لو شكّ في انطباق مفهوم الغناء على حالة معيّنة، حيث قالوا لا تجري قاعدة قبح

(١) المعتبر: ج١، ص٣٢.

(٢) المصدر السابق: ج١، ص٣٢.

(٣) انظر الفوائد الحائرية: ص٨٨.

العقاب بلا بيان؛ لاحتمال أن البيان تامّ بلحاظ كلمة «غناء».

وأجابوا: إن المراد من البيان هو ما يوضِّح المطلب عند المكلّف، لا البيان نفسه.

وقد ذهب البعض إلى عدم جريانها في الشبهات الموضوعية؛ لأنّ البيان تامّ في الشبهات الموضوعية؛ لأنّ المولى عليه بيان الكليات لا الجزئيات التي عهدتها على المكلّف.

وأجيب: بأن المقصود من البيان ليس لفظه، بل المقصود منه العلم، ومن الواضح أن العلم بالتكليف في الشبهة الموضوعية غير موجود؛ لأنّ العلم بالتكليف كما يتوقّف على إحراز الكبرى، كذلك يتوقّف على بيان الصغرى، أي: على إحراز الموضوع خارجاً.

ومن جميع ما تقدّم يظهر أن فكرة قاعدة قبح العقاب بلا بيان ليست بديهية، كما يُدَّعى وإنّما تبلورت من خلال البحث والصناعة.

المقام الثاني: الأدلة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان

استُدلّ على قاعدة قبح العقاب بعدّة وجوه:

الوجه الأوّل: المحرّك للعبد هو التكليف العلمي لا التكليف الواقعي

هذا الوجه صاغه المحقّق النائيني قدس سره وحاصله: إن الذي يكون محرّكاً للعبد أو زاجراً له هو الوجود العلمي للتكليف لا الوجود الواقعي، فالإنسان لا يهرب من الأسد الموجود في الواقع، إذا لم يعلم به، وإنّما يهرب من الأسد الذي يعلم بوجوده وإن لم يكن هناك أسد في الواقع، وكذلك نجد أن الإنسان العطشان لا يتحرّك إلى الماء الموجود إذا لم يعلم به، ولذا قد يموت الإنسان عطشاً والماء في رحله لجهله به. إذاً المقتضي للتحرّك هو العلم.

بعبارة أخرى: المحرّك للإنسان هو المعلوم بالذات وهو الصورة الذهنية، لا المعلوم بالعرض وهو الموجود الخارجي.

نعم، الإنسان العالم يتصوّر أن علمه مطابق للواقع، فيقول: الـذي حركنـي هو الواقع الواصل لا الواقع على ما هو عليه.

وبتعبير الميرزا: «إن العلم وحضور صورة الموجود الخارجي في النفس هـو الموضـوع والعلّـة لتحقّـق الإرادة التكوينيـة؛ ضرورة اسـتحالة الانبعـاث أو الانزجار عن الموجود الخارجي ما لم يتّصف بصفة المعلومية؛ بداهة أن العطشان لا يعقل تحرّكه نحو الماء الخارجي ما لم يعلم بوجوده بل ربما يموت عطـشاً مـع وجود الماء عنده، كما أن الإنسان لا يفرّ عن الأسد الخارجي ما لم يعلم بوجوده، ولو ترتّب على عدم الفرار افتراسه له، وهـذا بخـلاف القـاطع بوجـود المـاء أو الأسد فإنّه يتحرّك نحو الماء ويفرّ من الأسد وإن لم يكـن هنـاك مـاء أو أسـد في الخارج وكان القطع غير مصيب للواقع. فتحصّل أن الموجب للحركة أو الهرب إنّما هو نفس صفة العلم ليس إلّا، ولها موضوعية في تحقّق الإرادة مـن دون فـرق بين أن يكون للصورة النفسانية واقع يطابقها أو لم يكن»[1].

هذا في الأمور التكوينية، أمّا في الأمور التشريعية فنقـول: لـو أنّ الله تعـالى شرّع حكماً في لوح الواقع، لكن هذا الحكم لم يـصل إلى المكلّـف ولا يعلـم بـه، فهل يعقل أن يتحرّك لامتثال هذا التكليف؟

بناء على مـا تقـدّم في الأمـور التكوينيـة، يكـون التحـرّك إزاء هـذا التكليـف التشريعي غـير المعلـوم محـالاً؛ لأنّ المقتـضي للتحـرّك نحـو امتثـال التكليـف هـو التكليف المعلوم، وعلى هذا فما لم يوجد مقتضٍ للمتحرّك كان العقاب عـلى مخالفتـه عقاباً بلا مقتضٍ، وهو قبيح من الحكيم عقلاً، كما لو لم يكن حكم من المولى أصلاً.

إذن المقتضي للعقاب هو التكليف الواصل لا مطلق التكليف؛ ولـذا نجـد الميرزا يقيّد القاعدة دائماً بالقول: «قبح العقاب بلا بيان واصل». قال في الفوائد: «وما لم يصل [الحكم] لا عقاب عليه، لاستقلال العقل بقبح العقاب بـلا بيـان

---

(١) أجود التقريرات: ج٢، ص٢٣.

واصل إلى المكلّف ... لأنّ العقاب فرع التنجيز، وهو فرع الوصول»[1].

وأشار إلى هذا الاستدلال السيد الخوئي قُدِّسَ سِرُّهُ أيضاً، حيث قال: «الوجه الرابع من وجوه الأدلّة الأربعة هو حكم العقل، بتقريب: أن الانبعاث أو الانزجار إنّما هو من آثار التكليف الواصل، فإذا لم يكن التكليف واصلاً كان العقاب على مخالفته عقاباً بلا مقتضٍ، وهو قبيح.

توضيحه: أن ما يكون محرّكاً للعبد، زاجزاً له، إنّما هو الوجود العلمي لا الوجود الواقعي، فقد يموت الإنسان عطشاً والماء في رحله، لجهله بذلك، فكما أن شوق المولى إلى فعل العبد لا يحرّكه نحوه ما لم يصل إليه، كذلك حكمه وإن بلغ من اللزوم والتأكد ما بلغ، فالحكم ما لم يصل إلى المكلّف لا يمكنه التحرّك منه، ومعه كان العقاب على مخالفته عقاباً بلا مقتضٍ، كما إذا لم يكن حكم من المولى أصلاً»[2].

مناقشة الوجه الأوّل: حقّ الطاعة محرّك للتكليف بوصوله الاحتمالي

إن هذا الاستدلال غير تامّ، ولأجل أن تتّضح المناقشة بنحو لا لبس فيه، لابدّ من بيان مقدّمة، في بيان أقسام المحرّك للإنسان؛ وهو على قسمين:

الأوّل: المحرّك التكويني.

الثاني: المحرّك التشريعي.

المحرّك التكويني وهو الذي ينشأ عن غرض تكويني؛ من قبيل تحريك الماء للعطشان، لأجل شربه، وتحريك الأسد للإنسان نحو الفرار منه.

ولا يمكن أن يكون الشيء بوجوده الخارجي النفس الأمري محرّكاً للإنسان تحريكاً تكوينياً، من دون وصوله إليه بوجه من الوجوه، فما لم يكن واصلاً إليه لا يتحرّك نحوه.

---

(١) فوائد الأصول: ج٣، ص٢١٣.

(٢) دراسات في علم الأصول: ج٣، ص٢٥٨.

لكن الوصول له مراتب:

المرتبة الأولى: مرتبة اليقين.

المرتبة الثانية: مرتبة الظن.

المرتبة الثالثة: مرتبة الاحتمال والوهم.

ولا يخفى أن المحرّكات التكوينية تتفاوت مع درجة أهمّية الغرض المترتّب عليها، فقد يتحرّك الإنسان الذي بلغ به العطش إلى درجة كبيرة لمجرّد احتمال وجود الماء، وقد يكون عطشه بمقدار يحركه إلى حفر الأرض، بمجرّد احتمال وجود الماء تحت الأرض، ولا ينتظر تحقّق العلم له بذلك، وكذلك يهرب من الأسد بمجرّد احتمال ذلك وإن لم يقطع ولم يعلم بوجوده، كما هو واضح.

وقد لا يتحرّك، كما إذا لم يعلم الإنسان العطشان بوجود الماء تحت الأرض، فيتحمّل العطش ولا يقدم على حفر الأرض.

ومن هنا يتّضح أن هذه المحرّكات التكوينية تختلف بحسب درجة أهميتها في مقام التزاحم عند الإنسان، وهذا التحرّك التكويني لا ربط له بباب الحسن والقبح العقلي أصلاً، بمعنى أنّه لو فرض إنكار ذلك - كما قال الأشعري- لم يكن له أثر في هذه التحرّك؛ لأنّ الملاك في هذه المحرّكات هو تحقّق غرض الإنسان وموافقته طبعه أو منافرته له، ولا يخفى أن هذا الملاك تامّ حتى مع إنكار الحسن والقبح العقلي.

أمّا القسم الثاني وهو المحرّك التشريعي، الذي هو عبارة عن حكم العقل بلابدّية التحرّك امتثالاً لأمر المولى، فمن الواضح أن المقتضي لهذا القسم من التحرّك هو أمر المولى وحكم العقل العملي بأن التحرّك لامتثال أمر المولى حسن وعدمه قبيح، لإدراك العقل العملي أن العبد المخلوق لهذا المولى يقبح منه أن لا يمتثل أوامر مولاه، ويحسن منه الانقياد له.

ولا يخفى أن التحرّك التشريعي لامتثال أوامر المولى لا ربط له بموافقة طبع

الإنسان وتحقّق غرضه وعدمها، بل مقتضي التحرّك التشريعي لامتثال أوامر المولى موجود سواء كان للإنسان غرض في ذلك، كما لو كان مؤمناً، أم لم يكن له غرض كالفاسق.

ومن الواضح أن أحكام المولى بوجودها الواقعي في لوح التشريع لا تكون موضوعاً لحكم العقل بلزوم الامتثال، وإنّما المقتضي للامتثال والتحرّك التشريعي هو الوجود العلمي لأحكام المولى.

إلا أنّنا نتساءل عن أحكام المولى التي يجب امتثالها أهي الأحكام الواصلة بالوصول العلمي أم أنّها أعمّ من كونها معلومة أو مظنونة أو مشكوكة أو متخيلة ومحتملة؟

الجواب يرتبط بتحديد دائرة حقّ المولى التي يدركها العقل هل مختصّةٌ بالتكاليف المعلومة فقط، أم تشمل المشكوكة أيضاً؟

فإن كان حقّ الطاعة يشمل التكاليف المعلومة وغيرها، فهذا يدلّ على أن المحرّك التشريعي المولوي يكون باحتمال التكليف، وعلى هذا الأساس نقول للميرزا النائيني قدس سره ماذا تقصدون من قولكم بأن التحريك لاحتمال التكليف لا موجب له وأنه غير مستحقّ للعقاب؟

فإن أراد أن هذا التحريك بلا محرّك تكويني فهو صحيح؛ لأنّ الفاسق والفاجر لم يتحرّك لامتثال الأمر المولوي لعدم وجود غرض تكويني عند الفاسقين والفاجرين، لكن هذا لا يعني أنّه معذور وغير مستحقّ للعقاب.

وإن أراد من عدم وجود الموجب للتحريك هو عدم الموجب العقلي، فهذا أوّل الكلام؛ لأنّ هذا الكلام يرجع إلى دعوى أن حقّ الطاعة مختصّ بالتكاليف المعلومة فقط وغير شامل للتكاليف المحتملة، ومن الواضح أن هذا الكلام عين الدعوى، فيكون مصادرة على المطلوب.

إذن نتيجة هذا البحث هو الرجوع إلى دائرة حقّ الطاعة ومدى سعتها

وضيقها، فمن بنى على اختصاص حقّ الطاعة بالتكاليف المعلومة، فقاعدة قبح العقاب تامّة عنده، ومن أنكر ذلك وبنى على سعة حقّ الطاعة وشمولها للتكاليف المحتملة، عند ذلك لا محصّل لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وفي هذا الضوء يكون مرجع البحث إلى حقّ الطاعة للمولى وأنّه أمختصٌ بالتكاليف المعلومة فقط، أم يشمل التكاليف المحتملة؟ وسيأتي في ثنايا البحث إن شاء الله تعالى أن حقّ الطاعة شامل للتكاليف المعلومة والمحتملة، وبالتالي لا يتمّ ماتقدّم من الاستدلال على قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

الوجه الثاني: العرف لا يؤاخذ على مخالفة التكليف مع عدم العلم

وهذا الوجه جاء في كلمات الشيخ الأعظم وأستاذه شريف العلماء وغيرهما من المحقّقين، حيث قالوا إنّ ما نلمسه واضحاً في الموالي والعبيد العرفيين، وكذلك ما نجده في الوجدان والارتكاز العقلائي، أنّهم لا يؤاخذون عبيدهم على مخالفة التكليف الواقعي والظاهري في موارد الجهل وعدم العلم، فالمولى إذا أمر بأمر لم يطلع عليه العبد، ولم يمتثله العبد، فلو قال له المولى (لِمَ لمْ تفعل ذلك)؟ قال العبد: «ما علمت بصدور الأمر منك بذلك» ولو عاد المولى إلى العبد وقال له: «لِمَ لمْ تحتط»؟ يقول العبد: «انك لم توجب عليَّ الاحتياط» فعند ذلك تنقطع حجّة المولى وليس له أن يعاقب العبد، وهذا ما يدركه العقلاء في أمورهم مما يكون منبهاً على ارتكازية قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

قال الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول: «الرابع من الأدلّة: حكم العقل بقبح العقاب على شيء من دون بيان التكليف. ويشهد له: حكم العقلاء كافة بقبح مؤاخذة المولى عبده على فعل ما يعترف بعدم إعلامه أصلاً بتحريمه»[1].

مناقشة الوجه الثاني: الفرق بين مولوية الموالي العرفين ومولوية الباري

حاصل مناقشة هذا الوجه هو: أنّهم تصوّروا أن مولوية الباري تعالى

---

(١) فرائد الأصول: ج٢، ص٥٦.

ومولوية غيره من الموالي العرفيين، ذات سنخ وحقيقة واحدة غير قابلة للزيـادة والنقيصة، وعلى هذا قالوا إن حجّية القطع بتكـاليف المـولى حجّيـة ذاتيـة، وإنّ العقاب قبيح من المولى في حالة عدم البيان.

لكن هذا غير صحيح؛ لأنّ المولوية على نحوين:

١. **المولوية الذاتية**: وهي المولوية الثابتة للمولى الحقيقي، وهو الباري تعالى. وأما ملاك هذه المولوية، ففيها اتجاهان:

الأوّل: أن مولوية الله تعالى قائمة عـلى أسـاس منعميتـه تعـالى، وحيـث إنّ منعميته تعالى لا حدّ لها، فيلزم أن تكون المولوية التي تنشأ من هذه المنعمية غـير المحدودة، لا حدّ لها أيضاً.

الثاني: أن مولوية الله تعالى ناشئة من مالكيته تعالى لـنفس الإنـسان وبدنـه، وعلى هذا يكون تصرّف الإنسان في نفسه وبدنه تصرّفاً في مال الغير، فيلزم عـلى الإنسان إحراز رضا المالك الحقيقي في حال الشكّ.

إذن المولوية مخصوصة به تعالى ولا شريك له فيها ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فهـو تعالى لكونه المالك الحقيقي لهذا الكون وما فيه تكون لـه هـذه المولويـة الذاتيـة، فهذه المولوية أمر واقعي غير قابلة للجعل إثباتـاً ونفيـاً. ودور العقـل فيهـا دور الكشف عنها وبيان حدودها ودائرتها سعةً وضيقاً.

٢. **المولوية المجعولة**: وهي إمّا مجعولة من الباري تعالى كمولوية النبيﷺ والأئمة عليهم السلام أو مجعولة من قبيل العبيد أنفسهم كمولوية الحاكم الـذي يُنتخـب من قبل الناس أنفسهم، أو مجعولة من قبل الأعراف الاجتماعية كمولويـة الأب على ابنه، أو المولوية المجعولة من قبـل الظـالم والطـاغوت نفـسه، وجميـع هـذه الموليات المجعولة ترجع في سعتها وضيقها إلى الجاعل نفسه، وأنّـه هـل جعلهـا بشكل تكون شاملة للتكاليف المعلومة والمحتملة أم مختصّة بالتكاليف المعلومـة فقط؟

ومن الواضح أن المقدار المجعول في المولوية المجعولة العرفية والعقلائية ليس أكثر من موارد العلم بالتكليف، فإنّ هذا النحو من المولوية تترتّب عليه قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ومن ثم تكون القاعدة عقلائية وليست عقلية؛ لأنّ مرجعها إلى الجعل العقلائي.

أمّا المولوية الذاتية، فحيث إنّ المالك الحقيقي للكون هو الباري تعالى، فالذي يحدّد حدودها هو العقل، الذي يرى سعة حقّ الطاعة وشمولها جميع موارد التكليف المعلومة والمحتملة. ومن هنا يتّضح أن مولوية الله تعالى تختلف عن سائر المولويات، ولا يمكن أن يبرهن على ضيقها بضيق سائر المولويات.

وبهذا يمكن أن نضع يدنا على أن دعوى المحقّقين ببداهة قاعدة قبح العقاب بلا بيان لها منشأ واقعي، وهو أن هذه القاعدة لها ارتكاز مستحكم وعميق في أذهان العقلاء، وهذا الارتكاز المستحكم في الأذهان أدّى إلى الوقوع في الخلط بين الارتكاز العقلائي والحكم العقلي، وهو أمر كثيراً ما يتّفق في أن يكون مطلب من المطالب الارتكازية المجعولة للعقلاء لفترة طويلة من الزمان مما يسبب الاعتقاد بكونه حكماً عقلياً بديهياً.

إلى هذا أشار المصنّف بقوله: «وهذا الوجه غير تامّ، لأنه مبنى على أن يكون حقّ الطاعة والمولوية أمراً واحداً لا درجات لها ولا مراتب، وقد عرفت خلافه وأن المولويات العرفية والعقلائية باعتبارها مجعولة وليست ذاتية أو بملاكات ضعيفة فالمقدار المجعول من المولوية عقلائياً ليس بأكثر من موارد العلم بالتكليف، و أمّا في المولى الحقيقي والذي تكون مولويته ذاتية بملاك بالغ كامل مطلق وهو المنعمية التي لا حدّ لها، بل والمالكية والخالقية للإنسان، فالعقل لا يرى أيّ قصور في مولويته وحقّ طاعته، بل يرى عمومها لتمام موارد التكليف حتى موارد عدم العلم به»[1].

(١) بحوث في علم الأصول (تقرير السيد الهاشمي): ج٥، ص٢٦.

إن قيل: بناء على كون قاعدة قبح العقاب بلا بيـان قاعـدة عقلائيـة، وأنهـا خاصّة بالتكاليف المعلومة فقط، يمكن أن تكون عند المولى الحقيقـي أيـضاً وفي دائرة التكاليف المعلومة، من باب إمضاء الـشارع وسـكوته عـلى هـذه الـبراءة العقلائية القائمة على قبح العقاب بلا بيان، وعدم ردعه عنها.

الجواب: إننا نقبل إمضاء الشارع لقاعدة قبح العقاب بلا بيـان، لكـن بعـد الإمضاء تكون قاعدة شرعية وهـي الـبراءة الـشرعية وهـي الوظيفـة العمليـة الثانوية التي يأتي الكلام عنها فيما بعد، لكن ذلك خـلاف مـا هـو المـدعى مـن كونها من مدركات العقل العملي.

وبهذا يتّضح عدم تمامية هذا الوجه أيضاً.

الوجه الثالث: عقاب من لم تقم عليه الحجّة قبيح

وهذا الوجه ذكره الشيخ الأصفهاني، ولكي يتّضح هـذا الوجـه لابـدّ مـن الإشارة بصورة مجملة إلى الفرق الذي ذكره المصنّف بين العقل النظري والعقل العملي.

فحيث إنّ للعقل إدراكاً للأشياء فقط، وليس له الحكم عليها، فعلى أسـاس هذا الإدراك ينقسم العقل إلى:

١. **العقل النظري**: وهو إدراك الأمور الواقعية التي لا تقتضي جريـاً عمليـاً كإدراك وجوب الشيء وإمكانه، أو استحالة اجـتماع النقيـضين، ونحوهمـا مـن الإدراكات.

٢. **العقل العملي**: وهو إدراك الأمور الواقعية التـي ينبغـي أن تقـع ومـا لا ينبغي أن تقع من قبيل حسن الصدق وقبح الكذب، أي: ينبغـي فعـل الـصدق ولا ينبغي فعل الكذب، أو قبح الظلم وحسن العدل.

وبتعبير السيد الشهيد: «إن الحكم النظري هو إدراك الأمور الواقعيـة التـي لا تقتضي بذاتها جرياً عملياً معيّناً، والحكم العملي هـو إدراك الأمـور الواقعيـة التي تقتضي بذاتها ذلك، ويدخل إدراك العقل للمـصلحة والمفـسدة في الحكـم

النظري؛ لأنّ المصلحة ليست بذاتها مقتضية للجري العملي، ويختصّ الحكم العملي من العقل بإدراك الحسن والقبح»[(١)].

فالعقل العملي يدرك حسن الأشياء وقبحها، فإذا كان الشيء ملائماً للقوى العاقلة يكون حسناً، وإن كان ينافرها يكون قبيحاً، فالإحسان للفقير يكون ملائماً للقوّة العاقلة، وفي قباله الإضرار وإيذاء الآخرين بلا موجب، فإنّه مما يتنفر منه العاقل بما له من قوّة عاقلة.

وعلى هذا الأساس يقول الأصفهاني تبعاً للمشهور: إن جميع مدركات العقل العملي- من قبيل قبح الخيانة والكذب ونحوهما وحسن الوفاء والصدق وأمثالهما- ترجع إلى حكم العقل الرئيسي وهو «حسن العدل وقبح الظلم»[(٢)].

إذا اتّضحت هذه المقدّمة نقول: إذا قامت الحجّة من المولى على عبده، فمقتضى عبودية العبد أن يمتثل أمر مولاه، فلو لم يمتثل لخرج عن زيّ العبودية وخروج العبد عن زيّ عبوديته هو ظلم للمولى والظلم قبيح فيستحقّ العبد الذمّ والعقاب.

ومعنى قيام الحجّة هو وصولها إلى العبد، أمّا إذا لم تكن الحجّة واصلة إلى العبد وكان الحكم ثابتاً في الواقع، فإن العبد لو لم يمتثل فلا يعدّ خارجاً من زيّ العبودية ولا يكون ظالماً للمولى، وعليه فلا موجب للعقاب، لأنّ عقاب من لم تقم عنده الحجّة قبيح[(٣)]، وبذلك تثبت قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

قال المحقّق الاصفهاني قُدِّسَ سِرُّه: «إن هذا الحكم العقلي حكم عقلي عملي بملاك التحسين والتقبيح العقليين وقد بينا في مباحث القطع والظن مراراً أن مثله مأخوذ من الأحكام العقلائية التي حقيقتها ما تطابقت عليه آراء العقلاء حفظاً للنظام وإبقاء للنوع وهي المسماة بالقضايا المشهورة المعدودة في

(١) الحلقة الثالثة، القسم الأول: ص٤٢٤.

(٢) انظر نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج٢، ص٣١١.

(٣) أشكل الشيخ الطوسي على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وسنذكره في التعليق على النصّ مع جواب الآخوند على الإشكال إن شاء الله تعالى.

الصناعات الخمس من علم الميزان، ومن الواضح أن حكم العقل بقبح البيان بلا بيان ليس حكماً عقلياً عملياً منفرداً عن سائر الأحكام العقلية العملية بل هو من أفراد حكم العقل بقبح الظلم عند العقلاء نظراً إلى أن مخالفة ما قامت عليه الحجّة خروج عن زيّ الرقية ورسم العبودية، وهو الظلم من العبد إلى مولاه، فيستحقّ منه الذمّ والعقاب كما أن مخالفة ما لم تقم الحجّة ليست من أفراد الظلم؛ إذ ليس من زيّ الرقية أن لا يخالف العبد مولاه في الواقع في نفس الأمر، فليس مخالفة ما لم تقم عليه الحجّة خروجاً عن زيّ الرقية حتى يكون ظلماً»[1].

مناقشة الوجه الثالث

المناقشة الأولى: بطلان الكبرى: المقصود من الكبرى هو رجوع كلّ أحكام العقل العملي إلى (حسن العدل وقبح الظلم) وهذه الكبرى وإن كانت مشهورة بين المحقّقين، لكن فيها خطأ منطقي، وذلك لأنّ معنى القبيح هو الذي لا ينبغي فعله، والحسن هو الذي ينبغي فعله، فالمحمول في «الظلم قبيح» هو ما لا ينبغي فعله، ومعنى الظلم هو سلب الحقّ وهو يستبطن ثبوت حقّ في المرتبة السابقة، وبالتالي ترجع قضية «الظلم قبيح» إلى أن الذي لا ينبغي فعله، لا ينبغي فعله، وهذه قضية بشرط المحمول. وبتعبير المصنّف، كما في تقريرات السيد الهاشمي: «هذه القضية رغم صحّة مضمونها، فيها خطأ منطقي، فإن قضية «الظلم قبيح» يعني لا ينبغي، والظلم عبارة عن سلب ذي الحقّ حقه، وهذا يعني افتراض ثبوت حقّ في موضوع القضية، وهذا الحقّ ليس جعلياً، إذ الكلام في مدركات العقل العملي التي هي أمور واقعية بحسب هذا المسلك، وهذا الحقّ الواقعي لا معنى له إلا أن يرجع إلى ما ينبغي فعله وما لا ينبغي، وهذا يعني أن الحكم بعدم الانبغاء مأخوذ في الظلم الواقع موضوعاً لقضية «الظلم قبيح» أي: لعدم الانبغاء، فتكون القضية بشرط المحمول، فلا يمكن أن تكون

---

(١) نهاية الدراية: ج٢، ص٤١٦.

هذه القضية إلا تجميعا للقضايا الأوّلية وإشارة إليها، وإلا فالـصحيح أن يقـال مثلاً: الخيانة قبيحة والكذب قبيح، وهتك المولى قبيح وهكذا»[١].

إذن كبرى (الظلم قبيح والعدل حسن) غير تامّة.

المناقـشة الثانيـة: أن هـذا البرهـان مـصادرة عـلى المطلـوب؛ لأنّ المحقّـق الأصفهاني قَدَّسَ سِرُّهُ يقول: «مخالفة ما قامت عليه الحجّة خروج عن رسم العبوديـة وهو ظلم العبد لمولاه». فهو يفترض ثبوت حقّ في الرتبة السابقة، ومن هنا لابدّ أن نعرف حدود هـذا الحـقّ المفـروض، ومـا إذا كانـت دائرتـه واسـعة تـشمل التكاليف المعلومة المحتملة أم منحصرة بالتكاليف المعلومة؟

إذن روح البحث لابدّ أن يتّجه لتحديد دائرة حقّ الطاعة للمـولى الحقيقـي وهو الباري تعالى. وتحديد دائرة حقّ الطاعة بالتكاليف المعلومة فقـط مـصادرة على المطلوب.

قال السيد الشهيد: «ذكر [الأصفهاني] في مقام تقريب القاعدة بأنّها فرد من أفراد حكم العقل في باب الحسن والقبح العقليين اللذين مـرجعهما إلى قـضيتي حسن العدل وقبح الظلـم، وفي المقـام بعـد افـتراض المولويـة نـرى أن مخالفـة تكليف تمت عليه الحجّة خروج عن زيّ العبوديـة فيكـون ظلـماً قبيحـاً، و أمّـا مخالفة ما لم تتمّ عليه الحجّة فليس ظلماً ولا يستحقّ فاعله العقاب واللوم. وهـذا الكلام من الواضح أنّه مصادرة إذ ماذا يراد بالحجّية، إذ لو أريد بها مـا يـصحح العقاب كانت القضية بشرط المحمول، وإن أريـد بهـا العلـم فهـو أوّل الكـلام، فيكون الدليل عين المدعى نفسه وبمنهجة غير فنّية؛ لأنه التزم فيهـا بـأن مرجـع قضايا الحسن والقبح إلى قاعدة أوّلية بديهية هي حسن العدل وقبح الظلم، وقد تقدّم في بحث الدليل العقلي أن قضية قبح الظلـم وحـسن العـدل لا يمكـن أن تكون أوّلية، لأنّ الظلم عبارة عن سلب ذي حقّ حقـه، فلابـدّ مـن تـشخيص

---

(١) بحوث في علم الأصول (تقرير السيد الهاشمي): ج٤، ص٤١.

الحقّ الذي هو من مدركات العقل العملي نفسه في المرتبة السابقة عليه»[١].

وبهذا يتّضح عدم تمامية هذا الوجه أيضاً.

الوجه الرابع: لا وجود لتكليف غير واصل

هذا الوجه ذكره المحقّق الأصفهاني أيضاً، وهو مبنى على اصطلاح خاصّ به في باب الأحكام التكليفية، يقول إنّ الأحكام التكليفية تنقسم إلى قسمين:

الأوّل: الحكم الإنشائي وهو ما يحصل بالجعل والإنشاء فقط، ولا يشترط فيه أن يكون بداعي البعث والتحريك للمكلّف، ومنشأ هذا الإنشاء المصلحة في نفس الجعل، ولا يوجد فيه داعي البعث والتحريك، ومن الواضح أن هذا الحكم لا يتوقّف على وصوله إلى المكلّف، بل هو موجود وإن لم يوجد مكلّف.

الثاني: التكليف الحقيقي وهو أن يكون جعل التكليف بداعي البعث والتحريك، فالحكم الحقيقي لا يتحقّق إلا بالبعث والتحريك، وحيث إنّ كلّ خطاب لا يعقل أن يكون باعثاً ومحرّكاً، إلا أن يصل إلى المكلّف، فلا يتصوّر أن يكون الحكم باعثاً ومحرّكاً مع فرض عدم الوصول.

وعلى هذا فالتكليف الحقيقي غير معقول بحقّ العاجز؛ لعجزه عن الحركة لامتثال التكليف، وكذلك لا يعقل تكليف حقيقي في حقّ الجاهل، لعدم تصوّر باعثيته في صورة الجهل، ومن هنا يتّضح أن كلّ خطاب لا يعقل أن يكون باعثاً إلّا إذا وصل إلى المكلّف، لعدم وجود باعثية في صورة عدم الوصول، فإذا وصل الحكم كان حكماً حقيقياً، وإذا لم يصل فلا وجود حقيقي للحكم، وبذلك يقبح العقاب عليه، ليس لأجل أن التكليف الحقيقي موجود ولكن لا بيان عليه، بل لأنّ التكليف الحقيقي غير موجود واقعاً، أي: من باب السالبة بانتفاء الموضوع، فعدم الوصول يساوق عدم التكليف الواقعي، فيقبح العقاب لأجل عدم وجود تكليف.

---

(١) بحوث في علم الأصول (تقرير السيد الهاشمي): ج٥، ص٢٧-٢٨.

وبهذا يتّضح أن هذا الوجه يختلف عما سبقه من الوجوه بافتراضه أن قبح العقاب بلا بيان ليس لأجل أن التكليف ثابت لكنه غير واصل، بل لأجل أن التكليف غير ثابت أصلاً في حالة عدم وصوله، لذا عبر المصنّف بأن هذا الحكم متقوّم بالوصول؛ ولأجل هذا نعت المصنّف هذا الوجه بالعمق قبال الوجوه الأخرى؛ قال المحقّق الأصفهاني قُدِّسَ سِرُّهُ: «إن مدار الإطاعة والعصيان على الحكم الحقيقي وأن الحكم الحقيقي متقوّم بنحو من أنحاء الوصول لعدم معقولية تأثير الإنشاء الواقعي في انقداح الداعي، وحينئذ فلا تكليف حقيقي مع عدم الوصول، فلا مخالفة للتكليف الحقيقي، فلا عقاب فإنّه على مخالفة التكليف الحقيقي»(١).

مناقشة الوجه الرابع

بناء على ما حُقّق في المباحث السابقة يتّضح عدم تمامية هذا الوجه أيضاً، لما يلي:

أوّلاً: إن قوله أن الإنشاء لا يمكن أن يكون محرّكاً وباعثاً إلا بالوصول، يرد عليه بأنه ما المراد من الوصول؟ القطعي أم الاحتمالي؟

والجواب: إن مردّ ذلك إلى سعة وضيق حقّ الطاعة، فإن كان المحقّق الأصفهاني قُدِّسَ سِرُّهُ يرى أن حقّ الطاعة شامل للتكاليف الواصلة بالوصول الاحتمالي، فالتكليف يكون باعثاً ومحرّكاً لامتثاله عقلاً؛ لأنّ الشكّ والاحتمال يحقّق موضوع حكم العقل بلزوم الامتثال وفاءً لحقّ مولوية المولى.

وإن كان المحقّق الأصفهاني قُدِّسَ سِرُّهُ ضيّق حقّ الطاعة وجعله مختصّاً بالتكاليف الواصلة بالوصول القطعي، فليس من حقّ المولى عرفاً أيضاً أن يعاقب على مخالفة التكليف بلا بيان تامّ. ومن الواضح أن ذلك لا يتوقّف على تقسيم الحكم إلى إنشائي وحقيقي.

---

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج٢، ص٤٦١.

وعلى هذا يتّضح أن هذا الوجه يتوقّف على دعوى ضيق حقّ الطاعة في المرتبة السابقة، فيكون البناء على ذلك مصادرة على المطلوب؛ لأنّ المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه لم يثبت أوّلاً أن حقّ الطاعة مختصّ بالتكاليف المقطوعة.

إذن لابدّ أن يتجه البحث أوّلاً إلى تحديد حقّ الطاعة.

ثانياً: نتساءل ما هو المقصود من الحكم الحقيقي الذي ادّعى المحقّق الأصفهاني أنّه متقوّم بالوصول، فإن كان مراده من الحكم الحقيقي الجعل الشرعي الناشئ من إرادة ومصلحة للفعل، فهو غير متقوّم بالوصول؛ إذ هو موجود سواء وصل أم لا، كما تقدّم في الحلقة الثانية، كما يقول المصنّف: «إذا حللنا عملية الحكم التكليفي كالوجوب - كما يمارسها أيّ مولى في حياتنا الاعتيادية - نجد أنّها تنقسم إلى مرحلتين: إحداهما: مرحلة الثبوت للحكم، والأخرى: مرحلة الإثبات والإبراز. فالمولى في مرحلة الثبوت يحدّد ما يشتمل عليه الفعل من مصلحة - وهي ما يسمّى بالملاك - حتى إذا أدرك وجود مصلحة بدرجة معيّنة فيه، تولدت إرادة لذلك الفعل بدرجة تتناسب مع المصلحة المدركة، وبعد ذلك يصوغ المولى إرادته صياغة جعلية من نوع الاعتبار ...»[1]. فالحكم غير متقوّم بالوصول، فهو موجود وإن لم يكن هناك وصول وبعث وتحريك، فما ذكره المحقّق من عدم ثبوت الحكم مع عدم الوصول غير صحيح، لأنّ هذا الحكم ثابت وإن لم يكن واصلاً.

وإن كان مراده من الحكم الحقيقي ما كان بداعي البعث والتحريك وأنه مع عدم الوصول لا وجود للحكم.

فالجواب: لو سلّمنا ذلك، لكن غاية ما يقتضيه هو عدم وجود حكم بالمعنى المذكور أيّ حكم حقيقي، لكن هذا لا يثبت قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وذلك لوجود ملاكات الحكم ومبادئه من المصلحة والمفسدة والإرادة

---

(١) الحلقة الثانية: ص١٤٦.

والكراهة، وهي أمور تكوينية محفوظة في حالات العلم والجهل معاً، وباحتمال وجود هذه المبادئ يكفي لوجوب تنجيزها حقّ الطاعة الشامل للتكاليف المحتملة، سواء أطلق على هذه المبادئ حكماً اصطلاحاً أم لا، لأنّ روح الحكم إنّما هي في الإرادة والمصلحة، ونحن يكفينا هذا المقدار، لوجوب امتثالها بناء على سعة حقّ الطاعة.

إن قيل: إن ملاك الحكم من المصلحة والمفسدة لا يطلق عليه بأنه حكم حقيقي.

الجواب: ليس الكلام في الاصطلاح والتسمية، بل كلامنا في واقع الحال، فما دمت تعترف بوجود ملاك مشكوك من مصلحة ملزمة ومفسدة ملزمة على حسب أنواع الشبهات الوجوبية والتحريمية، فإن هذا المشكوك منجّز بحكم العقل بناء على سعة دائرة حقّ الطاعة.

وعلى هذا لابدّ أن ينصبّ البحث على بيان حدود حقّ الطاعة للمولى الحقيقي. وبهذا يتّضح عدم تمامية قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وعدم ثبوت البراءة العقلية في الشبهات الحكمية، تحريمية كانت أم وجوبية أم في موارد الشبهات الموضوعية، بل العقل يحكم بلزوم الاحتياط بمقتضى حقّ الطاعة.

الاتجاه الثاني: مسلك حق الطاعة

المقصود من حقّ الطاعة هو أن العقل يدرك أن من حقّ المولى على المكلّف أن يطيعه في التكاليف المقطوعة والمشكوكة والمحتملة ما لم يقطع بالعدم.

الحالات التي ترفع اليد فيها عن أصالة الاشتغال

قد تقدّم في مباحث القطع أن هذا الأصل هو أصالة الاشتغال، لا ترفع اليد عنه إلا في الحالات التالية.

الحالة الأولى: حصول دليل قطعي على نفي التكليف

إذا حصل دليل محرز قطعي على نفي التكليف، فعند ذلك ترفع اليد عن أصالة الاشتغال، إذ لا يبقى لها موضوع، كما هو واضح.

الحالة الثانية:حصول دليل قطعي على ثبوت التكليف

إذا حصل دليل محرز قطعي على إثبات التكليف، فالتنجّز يبقى على حاله، ولكنه يكون بدرجة أقوى وأشدّ كما تقدّم.

الحالة الثالثة:حصول القطع بالترخيص الشرعي

أن لا يحصل للمكلّف القطع بالتكليف لا نفياً ولا إثباتاً، ولكن حصل له القطع بترخيص ظاهري من الشارع في ترك التحفّظ، فحيث إن منجّزية الاحتمال والظن معلّقة على عدم ثبوت إذن وترخيص من الشارع في ترك التكليف،كما تقدّم، فعندئذٍ نرفع اليد عن أصالة الاشتغال.

ومن الواضح أن هذا الإذن الشرعي، تارة يثبت بجعل الشارع الحجّية للأمارة، كما تقدّم، وأخرى يثبت بجعل الشارع لأصل عملي من قبله، كأصالة الحلّ الشرعية القائلة (**كلّ شيء حلال حتى تعلم أنّه حرام**) والبراءة الشرعية القائلة (**رفع ما لا يعلمون**).

الحالة الرابعة: حصول القطع الشرعي بعدم ترك التحفّظ

إذا لم يحصل للمكلّف القطع بالتكليف لا نفياً ولا إثباتاً، ولكن حصل له القطع بأن الشارع لا يأذن في ترك التحفّظ، فهذا يعني أن منجّزية الاحتمال والظن تظل ثابتة غير أنّها آكد وأشدّ.

وعدم الإذن في ترك التحفّظ تارة يثبت من الشارع نفسه، كجعل الشارع الحجّية للأمارة، كما إذا أخبر الثقة المظنون الصدق بالوجوب فقال الشارع: ولا ينبغي التشكيك فيما يخبر به الثقة، أو قال: صدِّق الثقة.

وأخرى يثبت عدم الإذن في ترك التحفّظ بجعل الشارع لأصل عملي كأصالة الاحتياط الشرعية المجعولة في بعض الحالات.

وقد تقدّم الكلام في أن الشارع قد جعل الحجّية للأمارة التي بها نرفع بها اليد عن قاعدة الاشتغال، وعلى هذا يقع الكلام والبحث في أنّه هل ورد ترخيص من المولى لأصل عملي لرفع اليد عن قاعدة الاشتغال أم لا، وهو ما يسمّى بالبراءة الشرعية، وهو ما سيأتي في البحث اللاحق.

ومما يجدر الالتفات إليه: أن أصل نظرية حقّ الطاعة غير مبرهنة، وإنّما هي من القضايا الأوّلية التي يدركها العقل العملي بلا حاجة إلى البرهنة والاستدلال عليها، فيدرك العقل لزوم احترام المولى ورعاية حرمته حتى في التكاليف المحتملة، وبتعبير المصنّف: «الذي ندركه بعقولنا أن مولانا سبحانه وتعالى له حقّ الطاعة في كلّ ما ينكشف لنا من تكاليفه بالقطع أو بالظن أو بالاحتمال ما لم يرخص هو نفسه في عدم التحفّظ»[1].

تعليق على النص

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: «**الوظيفة الأوّلية بحالة الشكّ البدوي**». المراد من الأوّلية، هي حكم العقل بذلك، قبال الوظيفة الثانية وهي التي يحكم الشارع بها.

---

(١) الحلقة الثانية: ص١٥٦.

البحث في الوظيفة الأوّلية شامل لمطلق الشكّ أم لكلّ عنوانٍ بحث مستقلّ

وقع الخلاف بين الأعلام في أن موارد الشكّ في التكليف هل تبحث بنحو مستقلّ؟ في المقام قولان:

القول الأوّل: وجود بحث مستقلّ لكلّ عنوان: وهو ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري وتبعه بعض الأعلام، حيث جُعل بحث مستقلّ لكلّ عنوان من عناوين الشكّ في التكليف، فقد قسّم قُدِّسَ سِرُّه الشكّ في التكليف إلى أقسام ثمانية، ثم تعرّض لكلّ قسم منها بنحو مستقل، فأفاد أن الشبهة إمّا تحريمية أو وجوبية، وعلى كلا التقديرين إمّا أن يكون منشأ الشكّ فقدان النصّ أو إجماله أو تعارض النصين أو الأمور الخارجية، وقد بلغت المباحث والمسائل في البحث إلى اثنتي عشرة مسألة[١].

وتبعه على ذلك المحقّق النائيني قُدِّسَ سِرُّه حيث قال: «إن مجرى البراءة إنّما هو الشكّ في التكليف، وهو على أقسام: لأنّ الشكّ قد يكون في التكليف النفسي الاستقلالي وقد يكون في التكليف الغيري، وعلى كلا التقديرين قد تكون الشبهة حكمية وقد تكون موضوعية، والشبهة الحكمية قد تكون وجوبية وقد تكون تحريمية، ومنشأ الشكّ في الشبهة الحكمية تارة: يكون فقْدُ النصّ، وأخرى: يكون إجمال النصّ، وثالثة: يكون تعارض النصين، ومناط البحث في جميع هذه الأقسام وإن كان متّحداً، إلا أنّه قد يكون لبعض هذه الأقسام خصوصية تقتضي إفراد البحث عنه، فالأولى: إفراد البحث عن كلّ واحد من هذه الأقسام بخصوصه»[٢].

القول الثاني: تعميم البحث لمطلق الشكّ في التكليف: وممن ذهب إليه صاحب الكفاية، حيث جمع البحث عند الشكّ في الوجوب والحرمة وعند فقد

---

(١) انظر فرائد الأصول: ج٢، ص١٧.

(٢) فوائد الأصول: ج٣، ص٣٢٨.

النصّ وإجماله في عنوان عدم الحجّة، لدخول هذه العناوين تحت ملاك واحد. وهذا ما ذكره بقوله: «لا يخفى أن جمع الوجوب والحرمة في فصل، وعدم عقد فصل لكلّ منهما على حدة، وكذا جمع فقد النصّ وإجماله في عنوان عدم الحجّة، إنّما هو لاجل عدم الحاجة إلى ذلك، بعد الاتحاد فيما هو الملاك، وما هو العمدة من الدليل على المهم، واختصاص بعض شقوق المسألة بدليل أو بقول، لا يوجب تخصيصه بعنوان على حدة . و أمّا ما تعارض فيه النصّان فهو خارج عن موارد الأصول العملية المقرّرة للشاكّ على التحقيق فيه من الترجيح أو التخيير، كما أنّه داخل فيما لا حجّة فيه - بناء على سقوط النصين عن الحجّية- و أمّا الشبهة الموضوعية فلا مساس لها بالمسائل الأصولية، بل فقهية، فلا وجه لبيان حكمها في الأصول إلا استطراداً فلا تغفل»[1].

وتبعه على ذلك السيد الخوئي، حيث قال: «أمّا ما صنعه الشيخ قدس سره من التقسيم والتعرّض للبحث عن كلّ قسم مستقلاً، ففيه أن ملاك جريان البراءة في جميع الأقسام واحد، وهو عدم وصول التكليف إلى المكلّف. وعمدة أدلّة القول بالبراءة أيضاً شاملة لجميع الأقسام . وهذا هو الوجه لذكر الشبهة الموضوعية الوجوبية والتحريمية في المقام، فإنّ البحث عنها ليس من مسائل علم الأصول، بل من مسائل الفقه كما هو ظاهر، فذكرها في المقام إنّما هو لعموم الأدلّة لها. واختصاص بعض الأدلّة بالشبهة التحريمية لا يوجب تكثير الأقسام وإفرادها بالبحث، مع كون الملاك في الجميع واحداً وشمول عمدة الأدلّة أيضاً للجميع . فالصحيح ما صنعه صاحب الكفاية قدس سره من تعميم البحث لمطلق الشكّ في التكليف الجامع لجميع الأقسام»[2].

والسبب في تعدّد المسائل بنظر صاحب الكفاية قدس سره - كما صرّح بذلك في

---

(١) كفاية الأصول: ص٣٣٨، هامش رقم (١).

(٢) مصباح الأصول: ج٢، ص٢٥٢.

مبحث اجتماع الأمر والنهي(١)- هو تعدّد جهة البحث، فإذا كانت جهة البحث واحدة، تتّحد المسألة في البحث ولو مع تعدّد الموضوع او المحمول، وبما أن جهة البحث في المقام واحدة، لا تختلف فيها الموضوعات المتعدّدة؛ لأنّ دليل البراءة والاحتياط على تقدير واحد يعمّ جميع ما فرض من الموضوعات المتنوعة، ولاخصوصية لبعض تلك الموضوعات عن الأخرى في جهة البحث.

وقد ذكر السيد الروحانيقدس سره أن: «منشأ تفصيل الشيخ وتعداده المسائل يمكن أن يكون لأجل اختلاف الموارد في بعض الخصوصيات، ولذا ذهب الأخباريون إلى البراءة في الشبهة الوجوبية، وإلى الاحتياط في الشبهة الحكمية بدعوى وجود الفرق بينهما، فلابدّ من إفراز المباحث والبحث عن كلّ مسألة على حدة، لاختلاف جهة البحث . وهذا هو الأوجه»(٢).

• قوله: «**مسلك قبح العقاب بلا بيان هو مسلك المشهور، وقد يستدلّ عليه بوجوه**». الحقيقة إن هذه الوجوه التي يستدلّ بها على القاعدة، منبهات وليست أدلّة؛ لأنه إذا كانت قاعدة قبح العقاب بلا بيان قاعدة عقلية مدركة للعقل العملي فلا يمكن إقامة البرهان عليها، لأنّ جميع مدركات العقل العملي - كحسن العدل وقبح الظلم...- لا يمكن الاستدلال عليها، وإن وجد دليل فهو منبّه لذلك الأمر الوجداني.

• قوله: «**ما ذكر المحقّق الأصفهانيقدس سره من أن كلّ أحكام العقل العملي**». من الواضح أن العقل ليس شأنه الحكم وإنّما له إدراك يستتبع العمل.

• قوله: «**وهو ظلم من العبد لمولاه فيستحقّ العبد من المولى الذم والعقاب**». هذا مبنيّ على إحدى النظريات في علم الكلام حول العقاب والثواب وهو أن العمل شيء والعقاب شيء آخر، خلافاً للمبنى القائل بتجسم الأعمال بمعنى أن الأعمال تُهيَّأ بأنفسها ويطلع عليها الإنسان، فكلّ عمل قمنا به سوف يتجسم

---

(١) انظر كفاية الأصول: ص١٥٠.

(٢) منتقى الأصول: ج٤، ص٣٧٢.

بصورة ما، ليحضر أمام أعيننا في عرصة المحشر، كما تؤكّد ذلك النصوص القرآنية كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً﴾ (البقرة: ١٧٤) ونحوها من النصوص القرآنية والروائية المتضافرة التي تدلّ على المضمون ذاته.

• قوله: «**والتحقيق إن إدعاء كون حكم العقل بقبح الظلم...**».

هذه مناقشة الكبرى التي ذكرها المحقّق في المقدّمة وهي قوله (الظلم قبيح والعدل حسن).

• قوله: «**وهذا الحقّ بنفسه من مدركات العقل العملي...**»: جواب على التطبيق الذي ذكره في الاستدلال.

• قوله: «**فيقبح العقاب بلا بيان، لا لأنّ التكليف الحقيقي لا بيان عليه، بل لأنه لا ثبوت له مع عدم الوصول**». ذكر المحقّق الأصفهاني قدس سره وجود فرق بين عدم العقاب لعدم التكليف وبين عدم العقاب لعدم وصول التكليف، ومن الواضح أن مفاد قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو الثاني أي: عدم العقاب لعدم وصول التكليف لا لعدم وجوده أصلاً، حيث قال: «عدم العقاب لعدم التكليف أمر وعدم العقاب لعدم وصوله أمر آخر، وما هو مفاد قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو الثاني دون الأوّل، مضافاً إلى أن قاعدة قبح العقاب بلا بيان مما اتفق عليه الكلّ، وتقوّم التكليف بالوصول مختلف فيه بل صريح شيخنا الأستاذ قدس سره في تعليقته الأنيقة انفكاك مرتبة الفعلية البعثية والزجرية عن مرتبة التنجّز، فالأولى تقريب القاعدة بوجه عام مناسب للمقام»[1].

خلاصة البحث في الوظيفة العملية في حالة الشك

• يوجد اتجاهان في تحديد الوظيفة العلمية العقلية في حالة الشكّ:

الاتجاه الأوّل: البراءة العقلية وهي قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

---

(١) نهاية الدراية: ج٢، ص٤٦١.

والاتجاه الثاني: مسلك حقّ الطاعة.

• استدلّ على قاعدة قبح العقاب بعدّة وجوه:

الوجه الأوّل: إن الذي يكون محرّكاً للعبد أو زاجراً له هو الوجود العلمي للتكليف لا الوجود الواقعي.

وأجاب المصنّف بأن المقتضي لتحرّك العبد لامتثال التكليف متفرع على حقّ الطاعة للمولى وكونه مختصّاً بالتكاليف المعلومة أم شاملاً للتكاليف المعلومة والمحتملة أيضاً، وتبيّن أن حقّ الطاعة شامل للتكاليف المحتملة، بالتالي لا يتمّ هذا الاستدلال على قاعدة قبح العقاب لا بيان.

الوجه الثاني: إن ما نلمسه واضحاً في الموالي والعبيد العرفيين، وكذلك ما نجده في الوجدان والارتكاز العرفي أنّهم لا يؤاخذون عبيدهم على مخالفة التكاليف الواقعية والظاهرية في موارد الجهل وعدم العلم.

وأجاب السيد الشهيد بالفرق بين المولوية العرفية المجعولة كمولوية الرئيس وبين المولوية الذاتية الحقيقية للمولى الحقيقي؛ لأنّ حقّ الطاعة في الموالي العرفيّين محدود بالقدر الذي يضعه الجاعل، كالعرف العقلائي الذي يخصّصه بالتكاليف المعلومة، أمّا حقّ الطاعة الثابت للواجب تعالى، فإن تحديده راجع إلى حكم العقل، الذي يحكم بشمول حقّ الطاعة للتكاليف المحتملة.

الوجه الثالث: معنى قيام الحجّة هو وصولها إلى العبد، أمّا إذا لم تكن الحجّة واصلة إلى العبد وكان الحكم ثابتاً في الواقع، فإن العبد لو لم يمتثل لا يعتبر العقلُ العبدَ في هذه الحالة خارجاً من زيّ العبودية؛ فلا يكون ظالماً للمولى، وعليه فلا موجب للعقاب، لأنّ عقاب من لم تقم عنده الحجّة قبيح.

وأجاب السيد الشهيد بأن حكم العقل بقبح الظلم على أساس حكمه على جميع مدركات العقل العملي غير صحيح؛ لأنّ معنى الظلم هو سلب الحقّ، وعليه لابدّ من افتراض حقّ في المرتبة السابقة، وهذا الحقّ نفسه من مدركات

العقل العملي، فلو لم يكن للمولى حقّ الطاعة، لم تكن مخالفته ظلماً له، وعلى هذا فإن روح البحث لابدّ أن تتجه إلى البحث عن حدود حقّ الطاعة للمولى ومعرفة ما إذا كان يشمل التكاليف المحتملة أم يختصّ بالمعلومة.

الوجه الرابع: إن التكليف ينقسم إلى إنشائي وحقيقي، والإنشائي هو الذي يوجد بالجعل ولا يتوقّف على العلم والوصول، أمّا الحقيقي فهو متقوّم بالوصول إلى المكلّف، وعلى هذا الأساس يقبح العقاب مع عدم وصول التكليف، وعدم العقاب ليس لأجل عدم البيان، بل لعدم ثبوت التكليف؛ لأنه متقوّم بالوصول.

وأجاب المصنّف بأن ذلك لا ربط له بالتقسيم المذكور، بل مردّه إلى سعة وضيق حقّ الطاعة، فإن كان حقّ الطاعة شاملاً للتكاليف الواصلة بالوصول الاحتمالي أيضاً، فالتكليف يكون باعثاً ومحرّكاً لأمتثاله عقلاً؛ وإن كان حقّ الطاعة مختصّاً بالتكاليف الواصلة بالوصول القطعي، فيقبح العقاب بلا بيان.

• **الاتجاه الثاني**: مسلك حقّ الطاعة، بمعنى أن العقل يدرك أن من حقّ المولى على المكلّف أن يطيعه في التكاليف المقطوعة والمشكوكة والمحتملة ما لم يقطع بالعدم.

ومما يجدر الالتفات إليه: أن أصل نظرية حقّ الطاعة غير مبرهنة، وإنّما هي من القضايا الأوّلية التي يدركها العقل العملي بلا حاجة إلى البرهنة والاستدلال عليها، فيدرك العقل لزوم احترام المولى ورعاية حرمته حتى في التكاليف المحتملة.

(٨)

الوظيفة الثانوية في حالة الشك

المبحث الأوّل: أدلة البراءة الشرعية

القسم الأوّل: في الآيات الدالة على البراءة الشرعية

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿لا يكلفُ الله نفساً إِلاَّ ما آتاها﴾

- تقريب الاستدلال
- اعتراض الشيخ الأنصاري
- تساؤلات حول الآية المباركة
  - ✓ ١. هل البراءة معلّقة على عدم الدليل على الاحتياط؟
  - ✓ ٢. هل الآية شاملة للشبهات الوجوبية والتحريمية؟
  - ✓ ٣. هل تشمل الشبهات الحكمية والموضوعية معاً؟
  - ✓ ٤. هل البراءة مقيدة بالفحص؟

الوظيفة الثانوية في حالة الشك

والقاعدةُ العمليةُ الثانويةُ في حالةِ الشكِّ التي ترفعُ موضوعَ القاعدةِ الأولى هي البراءةُ الشرعية. ويقعُ الكلامُ عن إثباتِها في مبحثين:

أحدُهما: في أدلّتِها. والآخرُ: في الاعتراضات العامّةِ التي قد تُوجَّهُ إلى تلك الأدلّةِ بعدَ افتراض دلالتِها:

١. أدلة البراءة الشرعية

وقد استُدِلَّ عليها بالكتاب الكريم والسنّة.

أدلّة البراءة من الكتاب

أمّا مِن الكتاب الكريمِ فقد استُدِلَّ بعدّةِ آيات:

مِنها: قولُه سبحانه وتعالى: ﴿لا يكلِّفُ اللهُ نفساً إلاَّ ما آتاها﴾ بدعوى أنَّ اسمَ الموصول يشملُ التكليفَ بالإطلاق كما يشملُ المالَ والفعلَ، فيدلُّ على أنّه لا يكلّفُ بتكليفٍ إلاّ إذا آتاه، وإيتاءُ التكليفِ معناه عرفاً: وصولُه إلى المكلَّف، فتدلُّ الآيةُ على نفي الكلفةِ من ناحيةِ التكاليفِ غيرِ الواصلة.

وقد اعترضَ الشيخُ الأنصاريُّ قُدِّسَ سِرُّه على دعوى إطلاقِ اسمِ الموصولِ باستلزامِه استعمالَ الهيئةِ القائمةِ بالفعل والمفعولِ في معنيَين؛ لأنّ التكليفَ بمثابةِ المفعولِ المطلق، والمالُ والفعلُ بمثابةِ المفعولِ به، ونسبةُ الفعلِ إلى مفعولِه المطلقِ مغايرةٌ لنسبتِه إلى المفعولِ به، فكيف يمكنُ الجمعُ بين النسبتين في استعمالٍ واحد؟

وهناك جوابانِ على هذا الاعتراض:

الأوّلُ: ما ذكره المحقّقُ العراقيُّ قُدِّسَ سِرُّه من أخذِ الجامع بين النسبتين، ويردُ عليه أنّه إن أُريد الجامعُ الحقيقيُّ بينهما فهو مستحيلٌ؛ لما تقدّم في

مبحث المعاني الحرفيةِ مِن امتناع انتزاعِ الجامعِ الحقيقيِّ بين النسب، وإن أُريد بذلك افتراضُ نسبةٍ ثالثةٍ مباينةٍ للنسبتين إلاّ أنّها تلائمُ المفعولَ المطلقَ والمفعولَ به معاً، فلا معيِّنَ لإرادتها من الكلام على تقدير تصوُّرِ نسبةٍ مِن هذا القبيل.

الثاني: وهو الجوابُ الصحيح. وحاصلُه: أنَّ مادّةَ الفعل في الآيةِ هي الكلفةُ بمعنى الإدانة، ولا يُرادُ بإطلاق اسمِ الموصولِ شمولُه لذلك، بل لذاتِ الحكمِ الشرعيِّ الذي هو موضوعٌ للإدانة، فهو إذن مفعول به، فلا إشكال.

ثمَّ إنَّ البراءةَ التي تُستفادُ من هذهِ الآيةِ الكريمةِ إن كانت بمعنى نفيِ الكلفةِ بسبب التكليفِ غيرِ المأتيِّ، فلا ينافيها ثبوتُ الكلفةِ بسبب وجوبِ الاحتياطِ إذا تمَّ الدليلُ عليه، فلا تنفعُ في معارضةِ أدلّةِ وجوبِ الاحتياط.

وإن كانت البراءةُ بمعنى نفيِ الكلفةِ في موردِ التكليفِ غيرِ المأتيِّ فهي تنفي وجوبَ الاحتياط وتعارضُ مع ما يُدَّعى من أدلّته، والظاهر هو الحملُ على الموردية لا السببية؛ لأنّ هذا هو المناسبُ بلحاظِ الفعلِ والمالِ أيضاً فالاستدلالُ بالآية جيّد.

وبالنسبةِ إلى مدى الشمول فيها لا شكّ في شمولِها للشبهاتِ الوجوبيةِ والتحريميةِ معاً، بل للشبهاتِ الحكميةِ والموضوعيةِ معاً؛ لأنّ الايتاءَ ليس بمعنى إيتاءِ الشارعِ بما هو شارعٌ ليختصَّ بالشبهاتِ الحكميةِ بل بمعنى الإيتاءِ التكوينيِّ لأنه المناسبُ للمال وللفعل.

كما أنَّ الظاهر عدمُ الإطلاق في الآيةِ لحالةِ عدمِ الفحص، لأنّ إيتاءَ التكليفِ تكفي فيه عرفاً مرتبةٌ من الوصول وهي الوصولُ إلى مظانِّ العثورِ بالفحص.

الشرح

تقدّم مختار المصنّف قدس سره في البحث السابق من أن حقّ الطاعة يشتمل التكاليف المعلومة والمشكوكة، وعلى هذا فالقاعدة الأوّلية التي تحدّد الموقف العملي للمكلّف في حالة الشكّ في الشبهات الحكمية والموضوعية هي أصالة الاشتغال، إلا أن الحكم بأصالة الاشتغال هو حكم معلّق على عدم ورود ترخيص من الشارع يجوِّز للعبد أن يُقدِم على ما يحتمل كونه مخالفاً لحقّ المولى.

ومن هنا يأتي هذا البحث، وهو هل ورد إذن وترخيص من الشارع؟ وهو ما يطلق عليه بالبراءة الشرعية، وهو المقصود من الوظيفة الثانوية في حالة الشكّ البدوي.

ومن الواضح أن البراءة الشرعية لو تمّت فستكون رافعة لموضوع القاعدة العملية الأوّلية وواردة عليها، لأنّ حكم العقل بحقّ الطاعة وقاعدة الاشتغال معلّق على عدم الترخيص من الشارع في ترك التحفّظ، فإذا ثبت إذن من الشارع في ترك التحفّظ، ارتفعت قاعدة الاشتغال.

وعلى هذا يتّجه البحث إلى إثبات البراءة الشرعية، ثم بيان ما ورد عليها من اعتراضات مع مناقشتها؛ ومن هنا يقع الكلام في مبحثين:

المبحث الأوّل: في الأدلّة الدالّة على البراءة الشرعية

المبحث الثاني: في الاعتراضات العامّة على تلك الأدلّة.

المبحث الأوّل: أدلة البراءة الشرعية

يمكن تقسيم الأدلّة الدالّة على البراءة إلى أقسام الثلاثة:

القسم الأوّل: الآيات الكريمة.

القسم الثاني: الروايات الشريفة.

القسم الثالث: الاستصحاب.

القسم الأوّل: في الآيات الدالة على البراءة الشرعية

هنالك آيات متعدّدة استُدلّ بها على البراءة الشرعية، وقد استعرض المصنّف قدس سره أربعة منها:

الآية الأولى

قوله تعالى: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ مَا آتَاهَا﴾ (الطلاق: ٧)

تقريب الاستدلال

إن اسم الموصول(ما) في قوله تعالى «ما آتاها» يشمل بإطلاقه التكليف، أي: أن الله تعالى لا يكلف بتكليف إلا إذا أتى المكلّف بهذا التكليف، ومعنى الإيتاء للتكليف هو الإعلام والوصول، بمعنى أن الله تعالى لا يكلف العبد تكليفاً غير واصل إلى المكلّف، وهو معنى البراءة.

بيان ذلك: إن اسم الموصول في الآية فيه احتمالات متعدّدة:

الاحتمال الأوّل: أن يكون المراد من الموصول هو التكليف، أي: أن الله تعالى لا يكلف تكليفاً إلا أن يكون قد آتاه هذا التكليف، وهو إيصاله إلى المكلّف خارجاً، إذ إن معنى الإيتاء للتكليف عرفاً هو الإيصال إلى المكلّف وإعلامه إياه وجعله عالماً به.

وهذا الاحتمال وإن كان في صالح ثبوت البراءة الشرعية، إلا أنّه لا يمكن المصير إليه لعدم مناسبته لمورد الآية؛ لأنّ الآية جاء في صدرها: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ وَلا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِن كُنَّ أُولاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأْتَمِرُوا بَيْنَكُم بِمَعْرُوفٍ وَإِن تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أخرى لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ مَا آتَاهَا﴾ حيث إنها أمرت الأزواج أن ينفقوا

بمقدار وسعهم، فلا يناسب تخصيص اسم الموصول بالتكليف مع أن موردها المال والرزق، إذن هذا الاحتمال باطل.

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد من الموصول هو المال، فيكون مرجع الآية الكريمة إلى أن الله تعالى لا يكلف نفساً بمال إلا أن يكون قد أعطاها ذلك المال، فالتكليف بالإنفاق يكون في حدود المال المعطى.

وهذا الاحتمال هو الذي يتناسب مع مورد الآية المباركة، باعتبار أن الآية واردة في سياق أحكام النفقة؛ لأنه قد جاء في صدرها ﴿لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ ... إِلاَّ مَا آتَاهَا﴾ حيث أمرت الأزواج أن ينفقوا في العدّة بمقدار وسعهم وقدرتهم على الإنفاق.

وهذا هو القدر المتيقّن من الآية، إلا أن المورد لا يخصّص الوارد؛ لأنه على خلاف إطلاق اسم الموصول في نفسه، فلا موجب للاختصاص بمورد المال فقط، نعم المال هو القدر المتيقّن.

إلا أنّه قد حُقّق في محلّه أن القدر المتيقّن في مقام التخاطب لا يمنع انعقاد الإطلاق بعد تمامية مقدّمات الحكمة، فالإطلاق لا غبار عليه، مضافاً إلى أن الآية المباركة «لا يكلف نفساً إلا ما آتاها» بمثابة التعليل لصدر الآية وإعطاء القانون الكلّي، وهو يناسب إطلاق الآية ويكون المال أحد مصاديقها، كما أن التكليف أحد مصاديقها.

وعليه فلا موجب لتخصيص اسم الموصول بالمال لتمامية قرينة الحكمة.

إذن هذا الاحتمال غير تامّ أيضاً.

الاحتمال الثالث: أن يكون المراد من الموصول هو الفعل، أي: أن الله تعالى لا يكلف نفساً بفعل من الأفعال، إلا أن يكون ذلك الفعل مقدوراً عليه؛ لأنّ التكليف بغير المقدور ليس من شأن الله سبحانه، إمّا لاستحالته أو لقبحه، كما ذكر في محلّه.

لكن هذا الاحتمال باطل أيضاً، لعدم إمكان المصير إليه، بعد فرض تمامية

قرينة الحكمة وثبوت الإطلاق في اسم الموصول في نفسه كما تقدّم.

الاحتمال الرابع: أن يكون المراد من اسم الموصول هو الجامع الـذي يـشمل التكليف والمال والفعل ويكون مفهوم الإيتاء واحداً عرفاً لكن يختلف بحسب مصاديقه، فالإيتاء في التكليـف يكـون بمعنـى الإعـلام والإيـصال، وفي المـال بمعنى التمليك والرزق من قبل الله تعـالى، وفي الفعـل بمعنـى الإقـدار عليـه. وعلى هذا الأساس يكـون المعنـى: أن الله تعـالى لا يكلـف نفـساً تكليفـاً إلا إذا أوصله إليها، ولا يكون المكلّف مسؤولاً عن تكليـف غـير واصـل إليـه، وهـو معنى البراءة الشرعية، وهو المطلوب.

اعتراض الشيخ الأنصاري

ذكر الشيخ الأعظم قُدِّسَ سِرُّهُ في الفرائد اعتراضاً على هـذا الاسـتدلال بقولـه: «وإرادة الأعمّ منه ومن المورد يستلزم استعمال الموصول في معنيين؛ إذ لا جـامع بين تعلّق التكليف بنفس الحكم وبالفعل المحكوم عليه فافهم»[1].

بيانه: أنّه قُدِّسَ سِرُّهُ ذهب إلى عدم صحّة الاحـتمال الرابـع، وذلـك لأنّ إطـلاق اسم الموصول وإرادة المعنى الجامع في المقام غير معقول، والسبب في ذلـك هـو أن اسم الموصول بلحاظ شموله الفعـل يكـون مفعـولاً بـه للفعـل «يكلـف»، وبلحاظ شموله للتكليف يكون مفعولاً مطلقاً، فيكـون المعنـى «لا يكلـف الله نفساً إلا التكليف الذي آتاها» وعلى هذا تكون هيئة الربط بين الفعل والمفعـول مستعملة في نسبتين متباينتين متغايرتين؛ لأنّ النسب متغـايرة ولا جـامع بينهـا، كما تقدّم في المعنى الحرفي، فإنّ نسبة المفعول به إلى الفعـل هـي نـسبة المغـاير إلى المغاير، ففي قولنا «ضربت زيداً» نجـد أن زيـداً يغـاير الـضرب؛ ولـذا قيـل إن المفعول به لابدّ أن يكون موجـوداً في الخـارج قبـل الفعـل، وتعلّـق الفعـل بـه موجب لطروّ وصف على ذات المفعول، ففي جملة «ضربت زيـداً» (زيـد) كـان

---

(١) فرائد الأصول: ج١٢، ص٢٢.

موجوداً قبل ورود الضرب عليه، وهـذا بخلافـه في نـسبة المفعـول المطلـق إلى الفعل، لأنّ نسبة المفعول المطلق إلى الفعل نسبة الحـدث إلى طـور مـن أطـواره وشأن من شؤونه وكيفية من كيفياته، ويكون المفعول المطلـق موجـوداً بوجـود الفعل لا قبله، كما في قولك «أكلت أكلاً» فلـم ينـسب المفعـول المطلـق إلى شيء يختلف عن الفعل، وإنّما أراد المتكلم أن يشير إلى طور من أطوار الأكل.

وعلى هذا الأساس فلو أُريد المعنـى الجـامع بـين المعـاني الثلاثـة، لأدّى إلى الجمع بين هاتين النسبتين، وهو من استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وهـو إمّـا غير معقول، وعلى فرض معقوليته فهو غير صحيح إثباتاً؛ لأنه خلاف الظهـور فيحتاج إلى قرينة؛ لأنّ الظهور العرفي يقول إن اللفـظ لا يـستعمل إلا في معنـى واحد، فإن استعمل في أكثر من معنى، فلابدّ من قرينة خاصّة.

وعلى هذا فلابدّ أن تكون إحدى النسبتين في الآية هـي المـرادة، وحيـث إنّ إرادة المال هو القدر المتيقّن؛ فيسقط الاستدلال بالآيـة، لأنّ الاسـتدلال بالآيـة يتوقّف على إرادة الجامع الذي يشمل التكليف، وهو باطل.

وقد أجيب عن هذا الاعتراض بجوابين:

الجواب الأوّل: للمحقّق العراقي

وحاصل هـذا الجـواب هـو أن إشـكال الـشيخ قُدِّسَ سِرُّه مبنـي عـلى أن الهيئـة الواحدة والنسبة الواحدة لايمكن استعمالها في المفعول المطلق بخـصوصيّته وفي المفعول به بخصوصيّته أيضاً؛ لأنه يلزم استعمال اللفظ في نسبتين متباينتين، لكنَّا نقول أنّنا ننتزع معنى جامعاً بين النسبتين - نسبة المفعول به والمفعـول المطلـق- ونفرض أن هيئة الفعل والمفعول مستعملة في هذا المعنى الجامع، أمّا خصوصية كونه مفعولاً به أو مفعولاً مطلق، فتستفاد من دوال خارجية لا من نفس الهيئة، ومع عدم وجود قرينة دالّة على خصوصية بعينها سوف نتمسّك بقرينة الحكمـة لإثبات الإطلاق وأن المـراد هـو جـامع النـسبة الـذي يـتلاءم مـع المفعـول بـه

والمفعول المطلق، من قبيل الجامع بين الإنسان والبقر، فإن الجامع المشترك بينهما هو الحيوانية، وإن اختصّ كلّ منهما بخصوصية معيّنة، فنأخذ الجامع وهو نسبة الفعل إلى المفعول من دون خصوصية كونه مفعولاً به أم مفعولاً مطلقاً، وعلى هذا فالاستدلال بالآية يكون تامّاً ولا إشكال فيه.

واليك نصّ عبارة المحقّق العراقي: «وأنت خبير بما في هذا الإشكال.

أمّا أوّلاً فلأنه يرد ذلك في فرض إرادة الخصوصيات المزبورة من شخص الموصول. وإلاّ فبناء على استعمال الموصول في معناه الكلّي العامّ وإرادة الخصوصيات المزبورة من دوال أخر خارجية، لا يتوجه محذور، لا من طرف الموصول، ولا في لفظ الإيتاء، ولا من جهة تعلّق الفعل بالموصول وذلك.

أمّا من جهة الموصول فظاهر فإنّه لم يستعمل إلا في معناه الكلّي العامّ وإن إفادة الخصوصيات إنّما كان بتوسيط دالّ آخر خارجي. وكذلك الأمر في لفظ الإيتاء فإنّه أيضاً مستعمل في معناه وهو الإعطاء غير أنّه يختلف مصاديقه من كونه تارة هو الإعلام عند إضافته إلى الحكم، وأخرى الملكية أو الإقدار عند إضافته إلى المال أو الفعل.

وهكذا في تعلّق الفعل بالموصول حيث لا يكون له إلا نحو تعلّق واحد به، ومجرّد تعدّده بالتحليل إلى نحو التعلّق بالمفعول به والتعلّق بالمفعول المطلق لا يقتضي تعدّده بالنسبة إلى الجامع الذي هو مفاد الموصول كما هو ظاهر. غاية الأمر أنّه يحتاج إلى تعدّد الدالّ والمدلول...».

إلى أن يقول: «وحينئذ بعد إمكان إرادة الأعمّ من الحكم والفعل والمال، ولو بنحو تعدّد الدالّ والمدلول، أمكن التمسّك بإطلاق الآية على مطلوب القائل بالبراءة من عدم وجوب الاحتياط عند الشكّ، وعدم العلم بالتكليف»(١).

---

(١) نهاية الأفكار: ج٣، ص٢٠٢.

مناقشة المصنّف للمحقّق العراقي

إن المحقّق العراقي قُدِّسَ سِرُّهُ إن أراد من الجامع بين النسبتين افتراض نسبة ثالثة مباينة لكلّ من هاتين النسبتين، لكنها تلائم المفعول المطلق والمفعول به معاً، فهذا وإن كان معقولاً، لكن لا يمكن إثباته بالإطلاق وقرينة الحكمة في اسم الموصول، وتوضيح ذلك يحتاج إلى بيان مقدّمة، حاصلها:

لو كان لدينا كلمة لها معنيان بحسب المفهوم، لكن في الصدق الخارجي هذان المفهومان أحدهما أعمّ من الآخر، من قبيل لفظ الدابة، فإنّ الدابّة في اللغة هو كلّ ما يدبّ على الأرض، لكن معنى الدابّة عرفاً هو الحمار مثلاً، وهو غير مفهوم الدابّة لغة - الذي هو كلّ ما يدب على الأرض- لأن المفاهيم متباينة فيما بينها، كما حقّق في محلّه، فلا يوجد بين المفاهيم عموم وخصوص من وجه، وإن كان بحسب الصدق الخارجي عموم وخصوص.

إذن مفهوم الدابّة لغةً مباين لمفهوم الدابّة عرفاً، وإن كان المفهوم الأوّل أعمّ من مصاديق المفهوم الثاني، فلو شككنا أن المولى هل يريد الدابّة بالمعنى الأوّل (اللغوي) أم المعنى الثاني (العرفي) فهنا لا نستطيع التمسّك بالإطلاق لإثبات المعنى الأوسع، لأنّ نسبة كلمة الدابّة إلى المعنيين الأعمّ (أي: اللغوي وهو كلّ ما دبّ على الأرض) والأخصّ (أي: العرفي وهو الحمار) متساوية ولا يوجد مرجّح بينهما، لأنّ إرادة الحمار ليس معناه إرادة الدابّة مقيداً بالحمار؛ لأنّ الحمار معنى آخر غير مفهوم الدابة، فيدور الأمر بين إرادة معنى واسع بذاته وبين إرادة معنى ضيق بذاته، ومن المعلوم أنّه ليس من وظيفة مقدّمات الحكمة تعيين إرادة المعنى الأوسع بذاته من حيث الصدق؛ لأنّ قرينة الحكمة موردها فيما لو تعيّن إرادة معنى واحد من اللفظ ودار أمره بين الإطلاق والتقييد، حينئذ يثبت بها إرادة الإطلاق، كلفظ العالم مثلاً فيما لو شككنا في أنّه مقيد بالعدالة مثلاً أم لا، فيمكن التمسّك بالإطلاق ومقدّمات الحكمة، وأمّا إذا كانت المفاهيم متباينة فلا تستطيع

قرينة الحكمة تعيين المعنى الأوسع؛ لأنّ هذا ليس من وظيفة قرينة الحكمة.

إذا اتّضحت هذه المقدّمة نقول: لا يمكن التمسّك بالإطلاق لإثبات نسبة ثالثة؛ لأنّ هذه النسبة الثالثة مفهوم مباين لنسبة المفعول المطلق والمفعول به، والمفاهيم متباينة ذاتاً فيما بينها كما تقدّم، وكونها أوسع مصداقاً لا يوجب عدم التباين الذاتي، وعليه فلا يمكن التمسّك بالإطلاق لإثبات المفهوم الأوسع.

بعبارة أخرى: (الإطلاق ومقدّمات الحكمة) لا تحدّد المعنى المستعمل فيه وإنّما تنفي القيد الزائد عن المعنى المستعمل فيه، المفاد بالدلالة اللفظية الوضعية.

هذا مضافاً إلى أن أصل وجود مثل هذه النسبة الثالثة ولو مفهوماً غير ممكن؛ لعدم وجود نسبة متلائمة مع كلتا النسبتين الأخيرتين في اللغة العربية.

وإن أراد من الجامع بين النسبتين الجامع الحقيقي بين النسبتين، فيكون بين النسبتين جزء تحليلي مشترك، وجزء مختص، ما به الاشتراك وهي هيئة إضافة الفعل إلى المفعول؛ لأنها القدر المشترك ما بينهما.

أمّا ما به الامتياز فلا يمكن استفادته من الهيئة، وإنّما يدلّ عليه دالّ آخر وقرينة أخرى يعرف بها أن هذا مفعول مطلق وذاك مفعول به.

وهذا الكلام لو تمّ لا يرد عليه الإشكال المتقدّم من عدم جريان قرينة الحكمة لإثبات الإطلاق، بل يمكن إثبات الإطلاق؛ لأنّ المفروض أن الهيئة التي هي إضافة الفعل إلى المفعول، موضوعة للجامع بين النسبتين، وحينئذ يقال أنّه إن أريد من الهيئة أمر زائد على القدر المشترك كخصوصية هذه النسبة أو تلك، فلابدّ من نصب قرينة على ذلك، ومع عدم القرينة يثبت الإطلاق.

إلا أنّه يرد عليه عدم معقولية فرض جامع حقيقي بين النسب؛ لأنّ الجامع الحقيقي هو الذي يجمع ذاتيات الأفراد المشتركة بعد حذف خصوصيات الأفراد، من قبيل الجامع بين أفراد الإنسان مثلاً وهو الحيوان الناطق، الذي هو مشترك بين جميع أفراده، بحيث إذا نزعنا الحيوانية والناطقية من أيّ فرد من

أفراد الإنسان، لا يبقى إنساناً.

وفي المقام يستحيل أن يوجد جامع بين المعاني الحرفية كذلك؛ لأنّ النسب متباينة ذاتاً فيما بينها ولا يوجد جامع ماهوي فيما بينها، فإن النسبة بين الفعل والمفعول به هي هيئة قائمة بينهما، وكذلك النسبة بين الفعل والمفعول المطلق، وكلّ هيئة فهي جزئية بلحاظ قيامها بطرفيها، فلو ألغينا المفعول به والمفعول المطلق لكي نأخذ بالقدر المشترك، لانعدمت النسبة أصلاً.

إذن هذا الجواب على إشكال الشيخ الأنصاريقدس سره غير تامّ.

الجواب الثاني: للسيد الشهيد

حاصله: تقدّم أن الآية المباركة توجد فيها نسبتان، ولذا احتجنا إلى تصوير جامع بينهما لئلا يلزم استعمال اللفظ في معنيين، كما يقول الشيخ الأنصاريقدس سره. لكن الصحيح عدم وجود نسبتين، وإنّما نسبة واحدة وهي نسبة اسم المصدر إلى المفعول به؛ وذلك لأنّ اسم الموصول بلحاظ شموله للتكليف هو مفعول به وليس مفعولاً مطلقاً، ومن ثم لا تكون هناك نسبتان، وإنّما هي نسبة واحدة في جميع الاحتمالات.

بيان ذلك: إن التكليف يطلق على معنيين، أحدهما بمعناه الاصطلاحي بمعنى المصدر، أي: مصدر يكلف، فعلى هذا المعنى يصير التكليف مفعولاً مطلقاً، وتكون نسبة يكلّف إلى التكليف نسبة الشيء إلى طور من أطوار الفعل ومصدراً له، ومن ثم تكون النسبتان في الآية المباركة متغايرتين؛ لأنّ نسبة الفعل إلى المفعول به تغاير نسبة الفعل إلى المفعول المطلق، فيأتي ما تقدّم من محذور.

أمّا المعنى الثاني للتكليف وهو المعنى اللغوي بمعنى الكلفة والمشقة، أي: أن الله تعالى لا يوقع عباده في الكلفة والمشقة ولا يدين أحداً بتشريع لم يوصل إليه، بناءً على هذا المعنى للتكليف وهو المعنى اللغوي يكون المراد من اسم الموصول «ما» هو التكليف، أمّا الإيتاء له فهو موضوع للإدانة، فيكون معنى

«تكليفاً» المحذوف بعد «نفساً» مفعولاً به، أي: لا يكلف الله تكليفاً - سواء كان ذلك التكليف إنفاق مال أو القيام بفعل أو غير ذلك من التكاليف- إلا التكليف الذي آتاها، وعلى هذا يكون إطلاق «تكليفا» المحذوفة مستعملة في المفعول به فقط.

والقرينة على أن الآية المباركة أرادت الثاني من التكليف أي: المعنى اللغوي، هي أن نسبة تعلّق الفعل - يكلف- باسم الموصول قد فرض إناطته بأن يكون الشيء مأتيا في الرتبة السابقة، بمعنى له وجود مستقلّ عن الفعل، وهذا معناه أن الشيء الذي يؤتيه الله تعالى للإنسان، قد فرض له نحو ثبوت ووجود مستقلّ قبل أن يعرضه الفعل، وهذا هو ضابط المفعول به، لا المفعول المطلق، وهذا لا يتأتى فيما لو فرض أن اسم الموصول شأن من شؤون نفس الفعل، ولا يكون له نحو من الحصول في الرتبة السابقة على تعلّق الفعل، وذلك لأنّ تعلّق الفعل «يكلف» بإسم الموصول متوقّف على إعطاء الله وإيتائه، وهذا يعني أن ذلك الشيء المعطى للإنسان له نحو ثبوت في الرتبة السابقة على الإعطاء، فإن أعطي ذلك الشيء يكون اسم الموصول قد تعلّق به الفعل، وإلا فلا، وعلى هذا فإن اسم الموصول شيء لوحظ مغايرته مع مادة الفعل وثبوته في الرتبة السابقة عليه، فيصحّ وقوعه مفعولاً به للفعل يكلف، وبذلك يكون الجامع هو المراد من الموصول ويكون مفعولاً به.

بعبارة أخرى: لو أريد بالتكليف في الآية المعنى الاصطلاحي، أي: الحكم التكليفي، فقد يتجه اعتراض الشيخ قُدِّسَ سِرُّهُ؛ لأنّ التكليف الواقعي المشكوك مفعولاً مطلقاً لفعل التكليف، لكن هذا المعنى لا موجب له، بل معنى التكليف لغة هو الإدانة وتحميل المسؤولية، وبهذا المعنى يكون الحكم التكليفي موضوعاً له، فيكون كالمال ونحوه مفعولاً به لفعل التكليف، فيشمله إطلاق الموصول الواقع مفعولاً به في الآية المباركة.

وهذا ما أشار إليه المحقّق العراقي قُدِّسَ سِرُّهُ في ذيل استدلاله بالآية: «فلا محيص حينئذ من جعل التكليف في الآية عبارة عن المشقّة، والموصول عبارة عن الحكم والتكليف المبرز بالإنشاء، فيكون الموصول حينئذ ممحّضاً بالمفعول به أو المفعول منه ولا يتصوّر فيه كونه المفعول المطلق؛ لعدم كونه من جنس الفعل المذكور في الكلام، وحينئذ بعد إمكان إرادة الأعمّ من الحكم والفعل والمال ولو بنحو تعدّد الدالّ والمدلول، أمكن التمسّك بإطلاق الآية على مطلوب القائل بالبراءة»(١).

ومن الجدير أن نشير إلى أن منشأ الشبهة التي بسببها فُسّر اسم الموصول وهو التكليف بالمعنى الاصطلاحي هو وهم وقع في علم الأصول نتيجة الاعتياد على التعبير عن الحكم بالتكليف، وحيث ورد في الآية المباركة: «لا يكلف الله...» فتوهّم أن المراد من التكليف هو الحكم الشرعي، وحينئذ يكون المفعول هنا طوراً من أطوار الفعل، فتكون النسبة هي المفعول المطلق، فيلزم ما تقدّم من محذور تعدّد النسبة، لكن الصحيح أن المعنى المراد من التكليف هو التكليف بالمعنى اللغوي بالقرينة المتقدّمة.

قد يقال: إن الإيتاء وإن كان يستعمل في إيصال التكليف للإنسان خارجاً، إلّا أنّه استعمال مجازي، وذلك لأنّ الآية الكريمة تقول لا يكلف الله المال والفعل إلا ما آتاها، ومن الواضح أن استعمال الإيتاء في مورد المال والفعل يكون مصداقاً حقيقياً لمفهوم الإيتاء، وهذا بخلاف استعماله في التكليف الذي هو عبارة عن إيصاله إلى المكلّف، فإنّه لا يعد فرداً حقيقياً للإيتاء وإنّما هو فرد عنائي، ومن الواضح أن الإطلاق لا يثبت الأفراد العنائية المجازية.

الجواب: إن هذا البيان غير تامّ؛ لأنّ الإيتاء في المقام هو بمعنى الإعطاء، وهو لا ينحصر مفهومه بالمصداق المادي، بل كما أن الأمور المادية قابلة للإعطاء

(١) نهاية الأفكار: ج٣، ص٢٠٣.

خارجاً، كذلك الأمور المعنوية قابلة للإعطاء والأخذ بلا عناية أصلاً، فنحن نجد أن القرآن الكريم استعمل الإيتاء في الملك والنبوة والعلم والهدى والرحمة والشريعة، بل في بعض الموارد استعمل الاعطاء بنحو مبهم، وفسّر في الروايات بالفرائض والأحكام، كما في قوله تعالى ﴿خُذُواْ مَا آتَيْنَاكُم بِقُوَّةٍ﴾ (البقرة: ٦٣) والمناسب للسياق القرآني أن يكون المقصود منه الشريعة والأحكام.

والشاهد على أن كلمة الإعطاء تستعمل في الأحكام هو ما جاء في سؤال السائل للإمامعليه السلام بقوله: «يونس بن عبد الرحمن آخذ منه معالم ديني»، فهذا استعمال للإيتاء في معالم الدين والشريعة، ولا نجد فيه أيّ عناية، فلا يكون فرداً عنائياً بل يكون من المصاديق الحقيقية له.

قد يقال: إن غاية ما تدلّ عليه الآية الشريفة: أن الله تعالى لا ينجّز التكاليف على العباد إلا إذا بيّنها لهم، وهذا غير محلّ الكلام، لأنّنا لانشكّ أن الله تعالى بيّن الأحكام على لسان الرسولصلى الله عليه وآله والأئمةعليهم السلام بتمامها، وإنّما شكنا من ناحية استتار البيان علينا، فلا تكون الآية مثمرة في المقام.

الجواب: إن الآية لا تقول «لا يكلّف الله نفساً إلا ما بيّنه في نفسه» بل تقول «إلا ما آتاها» الذي يفرض الإتيان لكلّ نفس بنحو القضية الانحلالية، فيكون المقصود من الإيتاء هو البيان بالمعنى الذي يفيدنا في محلّ الكلام. فالإنصاف أن هذا الآية المباركة قد تكون من أحسن الأدلّة لإثبات البراءة الشرعية[1].

تساؤلات حول الآية المباركة

بعد أن اتّضح أن الآية المباركة دالّة على ثبوت البراءة الشرعية، لابدّ من الإجابة على مايطرح عليها من تساؤلات، وفي المقام هنالك أربعة أسئلة واستفهامات متعلّقة بالآية المباركة وهي:

---

(١) هنالك جواب آخر للميرزا والسيد الخميني مع بعض المناقشات نذكرها في التعليق على النصّ.

١. هل البراءة معلّقة على عدم الدليل على الاحتياط؟

بمعنى: ما مفاد البراءة الثابتة بالآية المباركة؛ أهي البراءة العقلية (قبح العقاب بلا بيان) أي: معلّقة على عدم الدليل على وجوب الاحتياط، أم هي براءة منجّزة، فتكون معارضة لدليل وجوب الاحتياط؟

ولكي يتّضح الجواب لابدّ أن نشخّص أوّلاً النسبة بين التكليف (الفعل) وبين المفعول به (اسم الموصول) ما هي: أنسبة السببية أم نسبة الموردية؟

فإن كانت نسبة السببية، فالآية تكون بمفاد البراءة العقلية أي: معلّقة على عدم ورود الاحتياط، فإذا ورد الاحتياط فسوف يرفع موضوعها، أمّا إذا كانت النسبة بين التكليف والمفعول به هي نسبة الموردية، فتكون بمستوى أرقى وأعلى من البراءة العقلية، أي: لا يرتفع موضوعها عند مجيء الاحتياط، وإنّما يقع التعارض بينها وبين دليل وجوب الاحتياط.

بيان ذلك: إنا لو فرضنا أن المولى أمر عبده بالإنفاق على فقير، فيكون العبد مكلّفاً بالامتثال، وهذه الكلفة لها نسبة إلى المولى وهي نسبة السببية، أي: أن هذه الكلفة التي جاءت في عهدة العبد يكون المولى سبباً ومنشأً لها، أمّا الفقير الذي يعطى درهماً بأمر المولى، يكون مورداً لتلك النسبة، بمعنى أن الفقير مورد لهذا التكليف.

والفرق بين نسبة السببية والموردية هو أن الآية المباركة تارة معناها أن الله تعالى يجعل الإنسان في كلفة بسبب حكم شرعي غير واصل، فتكون النسبة سببية، فتدلّ الآية على البراءة في مورد عدم وصول الحكم الشرعي، إذ في هذه الحالة يكون التكليف الواقعي مشكوكاً، كما أن وجوب الاحتياط غير معلوم، لكن لو ألزم الشارع المكلّف - بمقتضى حقّ المولوية- بالإتيان بالفعل احتياطاً، لكان هذا التكليف واصلاً إلى المكلّف، إذ لا فرق بين التكليف الواصل في كونه حكماً واقعياً أم ظاهرياً وهو وجوب الاحتياط، وبهذا يتّضح أنّه لو دلّ دليل على وجوب الاحتياط فإنّه يرفع موضوع الآية، وبهذا تكون دلالة الآية على البراءة

بمستوى قبح العقاب بلا بيان.

أمّا إذا قلنا إن النسبة نسبة الموردية أي: أن المولى يقول في المورد الذي لم يصل فيه الحكم الشرعي فحكمي هو البراءة، فحينئذ تدلّ الآية على نفي وجوب الاحتياط، وذلك لأنّ الاحتياط ينجز الواقع بنحو الاحتمال، بمعنى حينما يقول الشارع: احتط، فالمكلّف يحتاط بناء على احتمال التكليف الواقعي، وبهذا يكون وجوب الاحتياط لو تم، فإنّه يوجب كلفة في مورد التكليف غير الواصل، وحينئذ يكون معارضاً للآية التي تقول لا تهتمّ بالاحتياط في المورد الذي لم يصلك الحكم.

والظاهر من المعنيين هو الموردية لا السببية؛ وذلك لأنه بناء على الاحتمال الرابع وهو أن اسم الموصول لا ينحصر في التكليف وإنّما يشمل المال والفعل أيضاً، نفهم أن المعنى المراد هو الموردية، لأنّ الفعل والمال لا يكونان سبباً للتكليف، فلا يقول تعالى: (لا أكلّف تكليفاً إلا بسبب مال آتيه) بل الصحيح أن الله لا يكلّف تكليفاً إلا في المورد الذي يوجد عنده مال، ولا يكلف فعلاً إلا في المورد الذي يكون المكلّف قادراً عليه، إذن بقرينة المال والفعل نثبت أن النسبة هي نسبة الموردية، وبهذا تكون الآية معارضة لدليل الاحتياط.

٢. هل الآية شاملة للشبهات الوجوبية والتحريمية؟

أي: أن الآية المباركة هل شاملة بإطلاقها للشبهات الوجوبية والتحريمية معاً أم إنها تختصّ بإحداهما دون الأخرى؟

الجواب: الظاهر: شمول الآية للشبهات الوجوبية والتحريمية ؛ إذ لا موجب لتخصيص الآية بالأحكام الوجوبية أو التحريمية، بل مقتضى إطلاق اسم الموصول يلزم أن يكون كلّ حكم غير مأتي للمكلّف لا يقع موضوعاً للكلفة من قبل المولى، إذ لا فرق بين التكليف المشكوك في الشبهة الوجوبية أو التحريمية.

٣. هل تشمل الشبهات الحكمية والموضوعية معاً أم لا؟

أي: أن الآية المباركة هل شاملة بإطلاقها للشبهات الحكمية والموضوعية معاً أم أنّها تختصّ بالحكمية فقط؟

والجواب: قد يقال: إن الآية مختصّة بالشبهات الحكمية؛ وذلك لأنّ وظيفة الشارع بما هو مشرّع ومقنّن هو بيان الحكم لا بيان الموضوع؛ إذ ليس من وظيفة الشارع أن يبيّن أن هذا خمر وهذا نجس ... إذن بهذه القرينة تكون الآية دالّة على الاختصاص بالشبهات الحكمية التي تحتاج إلى بيان الشارع، وبهذا يتّضح أن المراد من الإيتاء في الآية المباركة هو الإيتاء التشريعي؛ لأنه هو المناسب لوظيفة الشارع التي هي بيان الأحكام.

إلا أن هذا الكلام غير تامّ؛ لوجود قرينة في الآية تدلّ على شمول الآية للشبهات الموضوعية، وحاصلها هي: أن المراد من الإيتاء، إمّا هو الإيتاء التكويني- أي: بما هو خالق الكون وباسط الرزق وله القدرة على كلّ شيء- فتكون الآية شاملة للشبهتين؛ إذ كما يكون بيان الأحكام بيد المولى، كذلك يكون بيان الموضوع بيده؛ لأنّ أيّ علم يعلمه المكلّف سواء علم بالحكم أم علم بالموضوع، فهو من فيوضات المولى، ويصدق عليه أنّه إيتاء؛ بقرينة أن مورد الآية هو إيتاء المال الذي يناسب الإيتاء التكويني، فتكون الآية شاملة للشبهتين- أو الأعمّ من التكويني والتشريعي- وعلى هذا تكون الآية شاملة للشبهات الحكمية والموضوعية.

٤. هل البراءة مقيّدة بالفحص؟

أي: أن البراءة المستفادة من الآية هل هي مختصّة لما بعد الفحص أم شاملة بإطلاقها لما قبل الفحص؟

الجواب: الظاهر من الآية: عدم شمولها لما قبل الفحص؛ وذلك لأنّ

المقصود من الإيتاء هو جعل الحكم في معرض الوصول إلى المكلّف، لا أن يوصل إلى كلّ فرد فرد من المكلّفين، وعلى هذا فالإيتاء متحقّق إذا كانت مدارك التكليف موجودة في القرآن والسنّة؛ فإن المناط في صدق عنوان إيتاء الحكم الشرعي عرفاً لا يتوقّف أن يكون المكلّف عالماً به بالفعل، وإنّما يكفي أن يكون الحكم في معرض الوصول إليه عند الفحص، من قبيل ما لو كانت هناك حجّة تامّة في كتاب الوسائل وكان هذا الكتاب بين يدي الفقيه، ففي مثل هذه الحالة يصدق في حقه أنّه قد أوتي الحكم ولو لم يفحص عنه، وعلى هذا فليس في الآية المباركة إطلاق لما قبل الفحص، فلا يمكن أن يجري البراءة المستفادة من هذه الآية قبل الفحص عن الحكم الشرعي.

أمّا الثمرة المترتّبة على ذلك فهي أنّنا إذا قلنا أن الآية مطلقة لحالة ما قبل الفحص، ومن جهة أخرى أنّها مطلقة أيضاً بالنسبة للشبهات الحكمية والموضوعية والوجوبية والتحريمية – كما تقدّم– فعلى هذا يكون دليل وجوب الاحتياط أخصّ مطلقاً من الآية؛ لاختصاص الاحتياط في الشبهات الحكمية التحريمية – كما سيأتي بيانه– فيقدّم الاحتياط على البراءة.

أمّا إذا قلنا إن الآية المباركة مختصّة بحالة ما بعد الفحص ولا إطلاق لها لما قبل الفحص، فحينئذ تكون النسبة بين الآية وبين دليل وجوب الاحتياط هي العموم من وجه، ومادة الافتراق في الآية هو شمولها للمال والفعل، ومادة الافتراق في دليل وجوب الاحتياط هو شموله لما قبل الفحص، ومادة الاجتماع هو الحكم المشكوك بعد الفحص في الشبهات الحكمية، فيتعارضان. ومن الواضح أنّه إذا تعارض خبر الواحد مع القرآن الكريم يقدّم القرآن؛ لأنه قطعيّ السند.

وبهذا يتّضح أن الآية المباركة دالّة على البراءة الشرعية، بل يمكن أن يقال إنها من أفضل الأدلّة الدالّة على البراءة الشرعية.

تعليق على النص

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**بدعوى أن اسم الموصول يشمل التكليف بالإطلاق كما يشمل المال والفعل**». أي: أن الإطلاق يستلزم استعمال الهيئة القائمة بالفعل «يكلّف» والمفعول «اسم الموصول» في معنيين، والمعنى الأوّل منهما هو نسبة الفعل إلى المفعول به، والمعنى الثاني نسبة الفعل إلى المفعول المطلق.

• قوله: «**افتراض نسبة ثالثة مباينة للنسبتين**»؛ لأن هذا مفهوم ثالث في قبال النسبتين، فلا يكون الجامع بينهما حقيقياً.

• قوله: «**على تقدير تصوّر نسبة من هذا القبيل**». هذا التعبير إشارة إلى إشكال آخر مفاده أنّنا لا يمكننا تصوير نسبة جامعة حقيقية بين النسبتين ولو مفهوماً.

• قوله: «**وهناك جوابان على هذا الاعتراض: الأوّل ما ذكره المحقّق العراقي**». والثاني ما يلي:

الجواب الثاني على اعتراض الأنصاري: للميرزا النائيني

تقدّم الجواب من المحقّق العراقي على اعتراض الشيخ الأنصاري من عدم صحّة إطلاق اسم الموصول وإرادة المعنى الجامع في المقام.

وهناك جواب آخر للمحقّق النائيني على هذا الاعتراض، حاصله: أن المراد من الموصول خصوص المفعول به، ويكون ذلك شاملاً للتكليف وموضوعه، فإن إيتاء كلّ شيء بحسبه، وأن المفعول المطلق النوعي والعددي يصحّ جعله مفعولاً به بنحو من العناية، فلا يلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد.

وهذا ما أشار إليه بقوله: «ولكن الإنصاف: أنّه يمكن أن يراد من الموصول: الأعمّ من التكليف وموضوعه، وايتاء كلّ شيء إنّما يكون بحسبه، فإن إيتاء التكليف إنّما يكون بالوصول والإعلام، وإيتاء المال إنّما يكون بإعطاء الله تعالى وتمليكه، وايتاء الشيء فعلاً أو تركاً إنّما يكون بإقدار الله تعالى عليه، فإن للإيتاء معنى ينطبق على الإعطاء وعلى الإقدار، ولا يلزم أن يكون المراد من

(الموصول) الأعمّ من المفعول بـه والمفعـول المطلـق، بـل يـراد منـه خـصوص المفعول به»[١].

مناقشة المصنّف للميرزا

حاصل هذه المناقشة: قد يراد من المصدر اسم المصدر مع عناية، لكن هـذه العناية في كيفية لحاظ المصدر، ولايوجـد شـيئان حقيقيـان في الخـارج أحـدهما مصدر الحدث والآخر اسم المـصدر، ومـن الواضـح أن الإطـلاق ومقـدّمات الحكمة في اسم الموصول لاتثبت إلا عموم اسم المصدر لما هو ثابت في الخـارج، وليس واقع التكليف كحدث في الخارج صالحاً لذلك بحسب الفرض[٢].

مناقشة السيد الخمينيقدس سره للاستدلال بالآية

ناقش السيد الخميني في كثير مما أفاده المحقّقان النـائيني والعراقـي رحمهمـا الله. ثـم أورد عـلى الاسـتدلال بالآيـة عـلى الـبراءة بـما حاصـله: أن التمـسّك بالإطلاق إنّما هو بعد ظهور اللفظ ودلالته، وفي مثـل المقـام لا مجـال للتمـسّك بإطلاق الآية والاستدلال به على البراءة، لعدم ظهور اللفظ ودلالته على معنـى معيّن؛ إذ يحتمل إرادة المعنى الجامع الانتزاعي أو إرادة المعاني الأخرى.

وهذا ما أشار إليه بقوله: «عدم جواز التمـسّك بـالإطلاق لأنّ الاحتجـاج بالإطلاق إنّما هو بعد ظهور اللفظ ودلالته، وحينئذ لو جعل طبيعـة دالّـة عـلى معنى موضوعاً لحكم، واحتملنا دخالة قيـد في الحكـم بحـسب اللـب والجـدّ، لدفع الاحتمال بأصالة الإطلاق، وفي مثل المقام الـذي لا يثبـت ظهـور اللفظـة – وأنه هل أراد المعنى الجامع الانتزاعي الذي نحتاج في تصوّر إرادته إلى تكلـف، أو أراد أحد المعاني الأُخر؟ – لا مجال للتمسّك بالإطلاق، كما لا يخفى»[٣].

---

(١) فوائد الأصول: ج٣، ص٣٣٢.

(٢) انظر بحوث في علم الأصول (تقرير السيد الهاشمي): ج٥، ص٣٢.

(٣) أنوار الهداية: ج٢، ص٢٩.

(٩)

الآيات الدالة على البراءة الشرعية

الآية الثانية قوله تعالى:

﴿وما كنا معذّبينَ حتى نبعثَ رسولاً﴾

- تقريب الاستدلال
- الاعتراضات المتوجهة على الاستدلال بالآية
  - ✓ الآية تدلّ على نفي فعلية العذاب لا استحقاقه
  - ✓ الآية ناظرة إلى الأمم السابقة
- مناقشة المصنّف للاستدلال بالآية على البراءة
- تعليق على النصّ
  - ✓ جواب صاحب الكفاية على الاعتراض الأوّل
  - ✓ جواب السيد الخوئي على الاعتراض الأوّل
  - ✓ جواب السيد الخميني على الاعتراض الأوّل والثاني
  - ✓ جواب المحقّق العراقي على الاعتراض الثاني
  - ✓ جواب المحقّق الأصفهاني على الاعتراض الثاني

ومنها: قولُه سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾.

وتقريبُ الاستدلال واضحٌ بعد حمل كلمةِ (رسول) على المثال للبيان.

وقد يُعترضُ على ذلك، تارةً: بأنَّ الآيةَ الكريمةَ إنّما تنفي العقابَ لا استحقاقَه، وهذا لا ينافي تنجّزَ التكليفِ المشكوك؛ إذ لعلّه من بابِ العفو.

وأخرى: بأنّها ناظرةٌ إلى العقابِ الربّانيِّ في الدنيا للأممِ السالفة، وهذا غيرُ محلِّ البحث.

والجوابُ على الأوّل: إنَّ ظاهر النفي في الآيةِ أنّه هو الطريقةُ العامّةُ للشارع التي لا يناسبُه غيرها، كما يظهرُ من مراجعةِ أمثالِ هذا التركيبِ عرفاً. وهذا معناهُ عدمُ الاستحقاق.

ومنه يظهرُ الجوابُ على الاعتراض الثاني لأنّ النكتةَ مشتركةٌ، مضافاً إلى منع نظرِ الآيةِ إلى العقوباتِ الدنيويةِ، بل سياقُها سياقُ استعراضِ عدةِ قوانينَ للجزاءِ الأخرويّ؛ إذ وردتْ في سياق ﴿وَلا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ فإنّ هذا شأنُ عقوباتِ الله في الآخرة، لا في الدنيا، ولا منشأ لدعوى النظرِ المذكورِ إلاّ ورودُ التعبير بصيغةِ الماضي في قوله (وما كنّا) وهذا بنكتة إفادةِ الشأنيةِ والمناسبةِ، ولا يتعيَّنُ أن يكون بلحاظ النظرِ إلى الزمان الماضي خاصّة.

ولكن يردُ على الاستدلال بالآية الكريمةِ ما تقدّم في الحلقة السابقةِ من أنَّ الرسولَ إنّما يمكنُ أخذُه كمثالٍ لصدور البيانِ من الشارع لا للوصول الفعليّ، فلا تنطبقُ الآيةُ في موارد صدورِه وعدمِ وصولِه.

ثم إنَّ البراءةَ إذا استُفيدتْ من هذه الآيةِ فهي براءةٌ منوطةٌ بعدم قيامِ دليلٍ على وجوبِ الاحتياط لأنّ هذا الدليلَ بمثابة الرسولِ أيضاً.

الآية الثانية: قوله تعالى:

﴿وما كنا معذِّبِينَ حتى نبعثَ رسولاً﴾ (الإسراء: ١٥)

تقريب الاستدلال

إن المولى تعالى نفى التعذيب والعقاب على مخالفة التكليف، إلّا في حالة إرسال الرسل، بعد حمل الرسول على المثال لمطلق البيان، لأنه من أوضح مصاديق البيان، فالرسول في الآية بحسب الارتكاز والفهم العرفي كناية عن إيصال الحجّة والبيان، فيكون المعنى: أن الله تعالى ليس من شأنه أن يعاقب أحداً حتى يبيّن له الحكم، وهو عبارة عن قبح العقاب بلا بيان، لكن بالدليل الشرعي.

بعبارة أخرى[1]: إن بعث الرسول كناية عن بيان الأحكام للعباد وإيصالها إليهم بذكر الملزوم وإرادة اللازم، فالتعبير بالبعث ليس لأجل خصوصية، كما في قول القائل: «لا أصلي حتى يؤذّن المؤذن» كناية عن دخول الوقت، وعلى هذا الأساس يكون مفاد الآية «ما كنا معذبين حتى نبيّن الأحكام للعباد ببعث الرسول إليهم لتبليغها وإيصالها» فتدلّ الآية على نفي العذاب بمخالفة التكليف غير الواصل إليهم[2].

الاعتراضات المتوجهة على الاستدلال بالآية

ذكر الشيخ الأنصاري قُدِّسَ سِرُّهُ في الرسائل اعتراضين على الاستدلال بالآية المباركة على البراءة، هما:

---

(١) كما أفاده الشيخ الأنصاري قُدِّسَ سِرُّهُ في فرائد الأصول: ج٢، ص٢٢.

(٢) هنالك وجه آخر للتقريب ذكره السيد الخميني، يأتي في التعليق على العبارات.

الاعتراض الأوّل: الآية تدلّ على نفي فعلية العذاب لا استحقاقه

بيانه: إنّ غاية ما تدلّ عليه الآية المباركة هو نفي فعلية العذاب لا استحقاقه، حيث قالت: إن الله تعالى لا يعذب، لكن كون الله لا يعذب لا يعني عدم استحقاق العبد للعذاب، بل لعل عدم العذاب من باب عفوه تعالى عن عباده، وعدم العذاب لأجل العفو لايدل على البراءة؛ لأنه خارج عن محلّ النزاع في إثبات البراءة وعدمها، إذ إن محلّ النزاع بين الأصولي والأخباري ليس في فعلية العذاب وعدم فعليته، وإنّما في الاستحقاق وعدمه، أي: في مورد الشكّ في الشبهة الحكمية التحريمية لو ارتكب المكلّف الفعل المحرم، فالأصولي يقول لا يستحقّ العقاب، والأخباري يقول يستحقّ العقاب، وهذا ليس هو مورد الآية؛ لأنّ الآية تنفي فعلية العذاب، ولا تنفي استحقاقه، إذ قد يكون المكلّف مستحقاً للعذاب، ولكن المولى لا يعذبه لعفوه عنه، ومن الواضح أن لا ملازمة بين نفي الفعلية ونفي الاستحقاق؛ وعلى هذا لا يصحّ الاستدلال بالآية على البراءة.

هذا ما أشار إليه الشيخ الأنصاري قُدّس سرّه في الفرائد بقوله: «إنه ربما يورد التناقض على من جمع بين التمسّك بالآية في المقام وبين ردّ من استدلّ بها؛ لعدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع: بأن نفي فعلية التعذيب أعمّ من نفي الاستحقاق، فإن الإخبار بنفي التعذيب إن دلّ على عدم التكليف شرعاً، فلا وجه للثاني، وإن لم يدل، فلا وجه للأوّل»[1].

الجواب على الاعتراض: إن الآية المباركة فيها قرينة على أن نفي العذاب لأجل عدم الاستحقاق وليس لعدم الفعلية، والقرينة هي أن الآية المباركة عبرت بـ«ما كنا» الذي يلائم نفي الشأنية، أي: أن العذاب غير لائق بنا، وهو لا يكون في مورد عدم الاستحقاق، إذ لو كان هناك شخص يستحقّ العذاب

---

(١) فرائد الأصول: ص٢٣.

وأراد المولى أن يعذب، فمن الواضح أن هذا العذاب لا ينافي شأنيته تعالى؛ لأنّ ذلك الشخص مستحقّ للعذاب، إذن هناك فرق بين تعبير الآية بـ«ما كنا» الذي يعني أن العذاب غير لائق بنا لعدم الاستحقاق، وبين التعبير بـ«لا نعذب» الذي ينسجم مع عدم الفعلية، وينسجم كذلك مع العفو، أي: أنكم تستحقّون العذاب لكني لا أعذب من باب رحمتي.

قال صاحب الكفاية: «وفيه أن نفي التعذيب قبل إتمام الحجّة ببعث الرسل لعلّه كان منّة منه تعالى على عباده مع استحقاقهم لذلك»[١].

وإلى هذا الجواب أشار السيد الخوئي قُدِّسَ سِرُّهُ بقوله: «إن جملة (ما كان) أو (ما كنّا) وأمثالها من هذه المادة مستعملة في أن الفعل غير لائق به تعالى، ولا يناسبه صدوره منه جلّ شأنه. ويظهر ذلك من استقراء موارد استعمالها، كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ﴾. وقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ اللهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ﴾. وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُداً﴾ إلى غير ذلك. فجملة الفعل الماضي من هذه المادة منسلخة عن الزمان في هذه الموارد فيكون المراد أن التعذيب قبل البيان لا يليق به تعالى»[٢]، فالآية بصدد بيان أن الله تعالى سنخ وجود لا يمكن أن يصدر منه عذاب من دون بيان.

الاعتراض الثاني: الآية ناظرة إلى الأمم السابقة

إن قوله تعالى: (وما كنا معذبين) فعل ماضي يدلّ على المضي، فالآية المباركة ناظرة إلى العقاب الدنيوي وإلى سيرة الله تعالى في الأمم السابقة، وأنه تعالى لم ينزل عقابه على أمة من الأمم إلا بعد أن يرسل إليهم رسولاً، ويقيم عليهم الحجّة، وهذا أجنبي عن محلّ كلامنا في شريعتنا، لأنّ المقام في أن المكلّف اذا لم

---

(١) كفاية الأصول: ص٣٢٩.

(٢) مصباح الأصول: ج، ص٢٥٦.

يجد دليلاً على حرمة أكل لحم الارنب مثلاً، هل يعاقب أم لا.

هذا أوّلاً. وثانياً: إننا نتكلم في العذاب الأخروي، لا في العذاب الدنيوي.

وهذا ما أشار إليه الشيخ قُدِّسَ سِرُّهُ بقوله: «إن ظاهره الإخبار بوقوع التعذيب سابقاً بعد البعث، فيختصّ بالعذاب الدنيوي الواقع في الأمم السابقة»[1].

الجواب على الاعتراض الثاني

أوّلاً: قبح العقاب بلا بيان حكم عقلي غير قابل للتخصيص

اتّضح من جواب الاعتراض الأوّل أن الآية بصدد بيان نفي الشأنية عن العذاب ، لا نفي الفعلية، وأن نفي شأنيته تعالى عن العذاب لتكليف من دون بيان، سنّة إلهية، ومن الواضح أن هذه السنّة الإلهية ليست مختصّة بالنفي عن الأمم السابقة أو نفي العذاب الدنيوي فقط، بل عامة وشاملة للدنيا والآخرة، إذ لا معنى أن نقول أنّه تعالى ليس من شأنه أن يعذب في الدنيا من دون بيان؛ لأنه قبيح، ومن شأنه أن يعذب في الآخرة من دون بيان، إذ لا فرق بين قبح العذاب الدنيوي والأخروي؛ لأنّ عدم شأنيته تعالى وقبح العذاب والعقاب بلا بيان، حكم عقلي، والحكم العقلي غير قابل للتخصيص.

وبهذا يتّضح أن الشهيد الصدر قُدِّسَ سِرُّهُ قرَّب الاستدلال بالآية بنحو قانون عقلي غير قابل للتخصيص، وهو أنّه تعالى لا يعاقب بلا بيان.

إن قيل: هذا التقريب للاستدلال بالآية على البراءة بنحو عقلي ينسجم مع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وهو يتنافى مع ما تقدّم من مبنى المصنّف القائل بقاعدة حقّ الطاعة؟

فالجواب: تقدّم أن السيد الشهيد يقول بقاعدة حقّ الطاعة في حالة فرض صدور التشريع، أمّا إذا لم يصدر التشريع من الشارع، فالسيد الشهيد يقول

---

(١) فرائد الأصول: ص٢٣.

بمقولة المشهور وهي قاعدة قبح العقاب بلا بيان، كما تقدّم ذلك مفصّلاً في القسم الأوّل من الحلقة الثالثة، إذ إننا تارة نشكّ في أن الشارع صدر منه تشريع أم لا، فهذا شكّ في أصل الصدور، فهنا تجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان بلا خلاف بين الأصوليين. وتارة نعلم بوجود تشريع لكن عندما نأتي إلى واقعة معيّنة ولا نعلم حكمها، فنحتمل أن الشارع صدر منه تشريع حول هذه الواقعة، ولكنه لم يصلنا، فهنا وقع الخلاف، فذهب السيد الشهيد إلى جريان قاعدة حقّ الطاعة، أمّا المشهور فذهب إلى جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ومن هنا نجد الميرزا النائيني قدس سره يضيف نكتة إضافية مهمّة وهي أن قاعدة قبح العقاب بلا بيان مقيّدة بقيد وهو أن يكون ذلك البيان واصلاً، أمّا إذا لم يكن هناك بيان أصلاً بمعنى عدم الصدور، فعدم العقاب من باب السالبة بانتفاء الموضوع، ولا معنى أن نسأل أنّه أيحسن من المولى العقاب أم لا يحسن؟ لأنّ الكلام بأنه يحسن العقاب أو لا يحسن في حالة الصدور وعدم الوصول.

وقد أشار الميرزا قدس سره إلى ذلك في معرض ردّه على من قال بأن حكم العقل بالقبح إنّما هو في فرض عدم البيان من الشارع، و أمّا لو فرض صدور البيان منه واختفاؤه لبعض الأمور الخارجية، فلا يستقلّ العقل بقبح العقاب، كما لو احتمل المكلّف حرمة شرب التتن مثلاً واحتمل صدور بيانها من الشارع فلا يستقلّ العقل بقبح العقاب على تقدير وجود الحرمة واقعاً وصدور بيانها من الشارع، حيث قال: «ولكن فساد هذا التوهّم من الوضوح بمكان، فإنّ لفظ البيان ليس المراد منه ما هو ظاهره، بل المراد منه هو وصول الحكم على المكلّف من حيث الكبرى والصغرى، فإن إحراز الحكم الكلّي، كحرمة شرب التتن، مثلاً، مع عدم إحراز الموضوع الخارجي كإحراز الموضوع الخارجي، مع عدم إحراز الحكم الكلّي، يستحيل أن يكون محرّكاً، فالحكم المحرّك بالإرادة لابدّ وأن يكون واصلاً من حيث نفسه وموضوعه، ومن دون ذلك يستحيل

محرّكيته، فيقبح العقاب على مخالفته، والذي أوقع المتوهّم في الغلط هو ظهور لفظ البيان في ذلك، مع غفلته عن ملاك حكم العقل بالقبح، بل إن عدم العقاب في فرض عدم البيان من الشارع بالمعنى الذي ذكره المتوهّم خارج عن محلّ الكلام، فإنّه من باب السالبة بانتفاء الموضوع ضرورة أنّه ما لم يصدر الحكم من الشارع لكان داخلاً في عموم ما سكت الله عنه، ومعه لا حكم حقيقة حتى يتحقّق المخالفة فيحكم العقل بقبح العقاب عليها»[1].

ثانياً: عدم الدليل على الاختصاص بالعذاب الدنيوي

إن القول بكون الآية المباركة مختصّة بالعذاب الدنيوي للأمم السابقة، لا دليل عليه، إلا مجيء العبارة بصيغة الفعل الماضي(ما كنا)، وقد أشرنا في الجواب على الاعتراض الأوّل أن سياقها هو نفي الشأنية وليس الإخبار عن الأمم الهالكة، فالآية منسلخة عن الزمان، بل سياقها يناسب إرادة العذاب الأخروي؛ لأنه قد سبق هذه الآية قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أخرى﴾ (الأنعام: ٦٤) التي تشير إلى سنن الله تعالى في العذاب الأخروي وأنه يختصّ بالمستحقّ فقط، بخلاف العذاب الدنيوي، كعذاب الاستئصال الذي لا يختصّ بالمسيء فقط، وإنّما يشمل غيره أيضاً، كما نطق بذلك القرآن الكريم والروايات المتضافرة، كما في قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُواْ فِتْنَةً لاَّ تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنكُمْ خَآصَّةً﴾ (الأنفال: ٢٥) فالعذاب الدنيوي قد يشمل غير المستحقّين في بعض الحالات.

فمجيء قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أخرى﴾ قبل قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى ..﴾ يكشف عن أن هذه الآية ﴿وما كنا..﴾ مختصّة لبيان سنّة العذاب الأخروي[2].

---

(١) أجود التقريرات: ج٢، ص١٨٩.

(٢) أجاب عن هذا الاعتراض العراقي والأصفهاني والخميني، كما سيأتي في التعليق على النصّ.

مناقشة المصنف للاستدلال بالآية على البراءة

بعد الانتهاء من الإجابة على الاعتراضين المتقدّمين، يقول السيد الشهيدقُدِّسَ سِرُّهُ أن الآية خارجة عن محلّ البحث؛ لأنها لا تفيد البراءة لا بمستوى قبح العقاب بلا بيان ولا بمستوى أعلى، أي: البراءة الشرعية، وهي البراءة في حالة الشكّ في الوصول، وذلك لأنّ الآية المباركة تنفي العذاب في حالة الشكّ في الصدور، والذي لا خلاف بين الأصوليين والأخباريين في جريان البراءة فيه، لأنّ الآية المباركة تنفي شأنيه العذاب في فرض عدم الصدور؛ لأنّ الرسول هنا - بعد إلغاء الخصوصية- بحسب الارتكاز العرفي هو تعبير عن مطلق وسائل البيان، وعلى هذا يكون المراد من الرسول هو صدور البيان من الشارع سواء وصل إلى المكلّف أم لا، وقد تقدّم آنفاً أنّه في حالة عدم الصدور لا خلاف في قبح العقاب حتى عند المصنّف القائل بقاعدة حقّ الطاعة.

بعبارة أخرى: لو فُرض أن الله تعالى لم يرسل الأنبياء لهداية البشر لبيان أحكامه، فهذا يكشف عن عدم وجود أغراض لزومية محرّكة في مقام حفظها؛ لأنّ العقل إنّما يحكم بحقّ الطاعة والمولوية للمولى بالنسبة إلى أغراضه التي يهتمّ بها ولا يرضى بفواتها حتى من الشاكّ، فيتحرّك لحفظها بالطرق المناسبة لها، و أمّا لو كان صاحب الحقّ لا يهتمّ بأغراضه الواقعية، فلا إشكال في عدم وجود حقّ الطاعة له بمقتضى حكم العقل، وعند ذلك يقبح العقاب على تكليف غير صادر مطلقاً.

إذن الآية المباركة إنّما تثبت نفي شأنيه العقاب في موارد عدم صدور البيان من قبل الشارع، وهو لا يفيد في إثبات البراءة في حالة الشكّ في الوصول التي هي مورد البحث والنزاع، فالآية أجنبية عن محلّ الكلام.

ثم لو تنزّلنا وقلنا أن الآية المباركة دالّة على البراءة الشرعية، فإنّها تكون بمستوى قاعدة قبح العقاب بلا بيان، بمعنى أنّه إذا تمّ الدليل على وجوب

الاحتياط يكون رافعاً لموضوعها، لأنّ الرسول الذي أُخذ في موضوعها إنّما هو بمنزلة البيان، ومن الواضح أن الاحتياط بيان بمنزلة الرسول، فيكون رافعاً لموضوعها سواء كان حكماً واقعياً أم ظاهرياً، وعلى هذا فتكون البراءة المستفادة من الآية منوطة بعدم قيام الدليل على وجوب الاحتياط.

وهذا ما أشار إليه المحقّق العراقي قدس سره بقوله: «(نعم) يتوجّه على الاستدلال بالآية للبراءة أنّها لا تصلح للمقاومة مع أدلّة الأخباريين لكونها موروداً بالنسبة إليها (لأنّ) مفادها مساوق كبرى قبح العقاب بلا بيان»[1].

هذا تمام الكلام في هذه الآية.

تعليق على النص

• قوله قدس سره: «**وتقريب الاستدلال واضح بعد حمل كلمة الرسول على المثال للبيان**». وهنالك وجه آخر للتقريب وهو للسيد الخميني قدس سره حاصله: «أن المتفاهم العرفي من الآية - بمناسبة الحكم والموضوع- أن بعث الرسل طريق إلى إيصال الأحكام إلى العباد، فالملاك كله في نفي العذاب هو وصول الأحكام إلى العباد.

وعلى هذا لو فرضنا أن الله تعالى بعث رسولاً، لكنه لم يبلغ الأحكام إلى العباد - لسبب من الأسباب أو لجهة من الجهات أو لوجود مصلحة من المصالح - فإن العرف في هذه الحالة يفهم من الآية الشريفة نفي العذاب عنهم.

وكذا لو فرضنا أن الرسل بلّغوا الأحكام، لكنها لم تصل إلى العباد، فإن هذا التبليغ في حكم عدم التبليغ. فإذا فحص المكلّف ولم يظفر بما يدلّ على حكم موضوع، يكون مشمولاً لقوله تعالى ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾، فتدلّ الآية على البراءة.

---

(١) نهاية الأفكار: ج٣، ص٢٠٥.

وهذا ما أشار إليه بقوله: «وتقريب الاستدلال بها على وجه يدفع الإشكالات عنها أن يقال: إنه لا إشكال في أن المتفاهم العرفي من الآية الشريفة - ولو بمناسبة الحكم والموضوع - أن بعث الرسل يكون طريقاً إلى إيصال التكاليف [إلى] العباد، لا أن له جهة موضوعية - خصوصاً مع انتخاب لفظ الرسول المناسب للرسالة والتبليغ- فلو فرضنا أنّه تعالى بعث رسولاً، لكنه لم يبلّغ الأحكام إلى العباد في شطر من الزمان لجهة من الجهات ومصلحة من المصالح، لا يمكن أن يقال: إنه تعالى يعذّبهم لأنه بعث الرسول؛ ضرورة أن المتفاهم من الآية أن البعث لأجل التبليغ، وإتمام الحجّة يكون غاية لعدم التعذيب، وهذا واضح .

وكذا لو فرضنا أنّه بلّغ بعض الأحكام دون بعض، كان التعذيب بالنسبة إلى ما لا يبلغه مخالفاً للوعد في الآية الشريفة، وكذا لو فرض أنّه بلّغ إلى أهل بلد خاصّ دون سائر البلدان، وانقطع بالنسبة إليها لأجل حوادث، أو بلّغ جميع الأحكام إلى جميع البلدان في عصره، ثم عرض الاشتباه، وانقطع وصول التبليغ على ما هو عليه بالنسبة إلى سائر الأعصار، فإن في جميع تلك الصور يُفهم عرفاً من الآية الشريفة: أن الغاية - التي هي إيصال الأحكام إلى العباد وإتمام الحجّة عليهم- لم تحصل. فكما أن مجرّد وجود الرسول بين الأمة قبل تبليغه الأحكام لا يصحح العقاب، كذلك التبليغ الغير الواصل إلى العباد في حكم عدم التبليغ في ذلك عند العقل والعرف»[1] .

• قوله: «**والجواب الأوّل إن ظاهر النفي في الآية أنّه هو الطريقة العامّة..**» .

وقد أجاب صاحب الكفاية على الاعتراض الأوّل بجوابين، كما يظهر من قوله: «ولو سلم اعتراف الخصم بالملازمة بين الاستحقاق والفعلية، لما صحّ الاستدلال بها إلا جدلاً، مع وضوح منعه، ضرورة أن ما شكّ في وجوبه أو

---

(١) أنوار الهداية: ج٢، ص٢١.

حرمته ليس عنده بأعظم مما علم بحكمه، وليس حال الوعيد بالعذاب فيه إلا كالوعيد به فيه»[(١)].

توضيح ذلك: **الجواب الأوّل**: إن الأخباري لو سلّم الاعتراف بالملازمة بين فعلية العذاب وبين استحقاقه، فلا يصحّ عنده الاستدلال بالآية ؛ لأنّ الاستدلال بها – حينئذ – يصير جدلياً، لأنّا لا نقول بالملازمة، وعليه فلا ينفعنا الاستدلال بها لإثبات البراءة.

الجواب الثاني: إنا لا نسلّم بأن الأخباري يقول بالملازمة بين فعلية العذاب وبين استحقاقه؛ لأنّ الأخباري القائل باستحقاق العذاب في المعصية المعلومة لا يدّعي الملازمة بين الاستحقاق والفعلية فيها، لإمكان تعقّبها التوبة والشفاعة، فكيف يدّعي الملازمة بينهما في شبهة المعصية؟!

جواب السيد الخميني على الاعتراض الأوّل

وقد أورد الإمام الخميني قدس سره على الاعتراض الأوّل ما حاصله:

إنا لا نسلّم أن النزاع في خصوص استحقاق العقوبة وليس في فعليتها، بل النزاع بين الأصولي والأخباري إنّما هو في لزوم الاحتياط في الشبهات وعدمه. وبعد ثبوت المؤمِّن من قبل الله تعالى فلا محذور في ارتكاب الشبهة.

وعلى هذا الأساس يكون رفع العقوبة الفعلية وحصول المؤمِّن من عذاب الله يكفي في إثبات البراءة.

وهذا ما أشار إليه بقوله: «إنّ توقّف الاستدلال بها على ما ذكر – وكون النزاع في البراءة إنّما هو في استحقاق العقوبة لا فعليتها – غير مسلَّم، فإن نزاع الأصولي والأخباري إنّما هو في لزوم الاحتياط في الشبهات وعدمه، وبعد ثبوت المؤمّن من قبل الله لا نرى بأسا في ارتكابها، فشرب التتن المشتبه حرمته إذا كان ارتكابه مما لاعقاب فيه – ولو بمؤمِّن شرعي وترخيص إلهي – ليس في

(١) الكفاية: ص٣٢٩.

ارتكابه محذور عند العقل.

وبالجملة: رفع العقوبة الفعلية وحصول المؤمّن من عذاب الله يكفي القائل بالبراءة في تجويز ارتكاب الشبهات وإن لم يثبت بها الإباحة، ولذا ترى يستدلّون بحديث الرفع وأمثاله للبراءة ولو مع تسليم كون مفاده رفع المؤاخذة»[1].

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**ومنه يظهر الجواب على الاعتراض الثاني**». وقد أجاب على الاعتراض الثاني عدد من المحقّقين، فمن ذلك:

جواب المحقّق العراقي على الاعتراض الثاني

إن ما ذكر في الاعتراض الثاني مبنيّ على أن قوله (ما كنا) ظاهر في الزمان الماضي عند وقت الخطاب والتكلم. لكن هذا الظهور غير تامّ، بل نقول: إن الآية المباركة ظاهرة في كون الماضي بلحاظ زمان بعثة الرسول وإتمام الحجّة، وإذا كان كذلك فلايكون العذاب مختصّاً بالعذاب الدنيوي.

مضافاً إلى أن الآية ظاهرة في بيان ما هو سنّة الله في باب العذاب من رعاية العدل وعدم العذاب قبل إتمام الحجّة بإيصال الأحكام، وهذا لا يختصّ بقوم دون قوم ولا بعذاب دون عذاب.

وهذا ما ذكره بقوله: «وفيه» أنّه مبني على جعل المضي في (وما كنا معذبين) بلحاظ حال الخطاب، وهو خلاف ظاهر الآية؛ بداهة ظهورها في كونه بلحاظ زمان البعث وإتمام الحجّة لا بلحاظ زمان الحال والخطاب كما كان الاستقبال في بعث الرسول أيضاً بلحاظ العذاب المنفي لا بلحاظ زمان الخطاب. ومثله لا يختصّ بالعذاب الدنيوي، بل الظاهر منها هو كونها بصدد اظهار العدل ببيان أنّه سبحانه لم يكن من شأنه عز وجل أن يعذب قوما إلاّ بعد البيان وإتمام الحجّة، نظير قوله ﴿وَمَا كُنَّا ظَالِمِينَ﴾ (ومن الواضح) عدم اختصاص ذلك بقوم

---

(١) أنوار الهداية: ج٢، ص٢٥.

دون قوم ولا بعذاب دون عذاب»[(١)].

لكنه أورد على أصل الاستدلال بالآية على البراءة من أنّها لاتصلح لمقاومة أدلّة الاحتياط، كما أشرنا إلى ذلك في ثنايا البحث.

جواب المحقّق الإصفهاني على الاعتراض الثاني

حاصل ما أفاده المحقّق الإصفهاني قدس سره هو أن سياق الآية ظاهر في أنّها سنّة الله في عباده أجمعين، وأنها غير مختصّة بالأممّ السابقة، وعليه فلا يتمّ ما قيل من اختصاص الآية بالعذاب الدنيوي؛ لأنّه إذا كان العذاب الدنيوي منفياً قبل إتمام الحجّة فالعذاب الأخروي منفي بالأولوية، لأنه أعظم وأدوم، وتوقّف الأخفّ على إتمام الحجّة يقتضي توقّف الأشدّ عليه بالأولوية.

وهذا ما أشار إليه بقوله: «وفيه: إن أريد أصل العذاب الدنيوي فالعذاب الأخروي منفيّ بالأولوية فإنّه أعظم وأدوم وتوقّف الأخف على اتمام الحجّة يقتضى توقّف الأشدّ بالأولوية .

وإن أريد المعاجلة بالعقوبات الدنيوية فلا مجرى لها في العقوبة الأخروية، حيث لا يتصوّر فيها المعاجلة، لكونها في حدّ ذاتها مؤجلة إلّا أن الآية بناء على تسليم إرادة العذاب الدنيوي ناظرة إلى أصله لا إلى المعاجلة به، فتدبّر.

كما أنّه ربما يورد على الاستدلال بها بأنّ ظاهرها عدم وقوع التعذيب منه سابقاً قبل البعث فيختصّ بالعذاب الدنيوي الواقع في الأمم السالفة.

وفيه: أن مساقها ظاهر في أنّه سنّة الله تعالى في عباده، وهذه الأمّة المرحومة أولى بالعناية والرعاية، ومن حيث العقوبة الدنيوية قد عرفت ما فيها من الأولوية»[(٢)].

---

(١) نهاية الأفكار: ج٣، ص٢٠٥.

(٢) نهاية الدراية: ج٢، ص٤٢١.

جواب السيد الخميني على الاعتراض الثاني

حاصل جواب السيد الخميني قدس سره هو: لا وجه لا ختصاص الآية بالأمم السابقة؛ لأنّ الفعل الماضي في قوله: (ما كنّا) يكون بلحاظ يوم الحساب، لا بلحاظ زمان الخطاب والتكلم، ولذا قال تعالى: ﴿وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ﴾ (الإسراء: ١٣).

ولو سلَّمنا أن مورد الآية هو عذاب الأمم السابقة، لكن يفهم من ذلك - ولو بمناسبة الحكم والموضوع وكيفية التعبير وإلقاء الخصوصية- أن التعذيب قبل البيان لم يقع ولا يقع أبداً.

وهذا ما أشار إليه بقوله: «أوّلاً: بمنع كونها مربوطة بالأمم السالفة، بل الظاهر من الآيات المتقدّمة عليها أنّه عند الحساب يقال للإنسان الذي أُلزم طائره في عنقه: ﴿اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً﴾، وترى أن الجزاء على ميزان العدل، من غير أن تزر وازرة وزر أخرى، ومن غير أن يكون التعذيب بلا تمامية التبليغ وإرسال الرسول وإيصال التكليف، فلا دلالة فيها على كونها راجعة إلى الأمم . ولا دلالة لقوله: (وما كنّا) بصيغة الماضي على ذلك، فإن النظر إلى يوم الحساب، ويعتبر المضي بالنسبة إليه، ولذا قال: ﴿وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ﴾ مع أن زمان صدور الآية لم يكن كذلك إلا بتأويل»[1].

• قوله قدس سره: «**ثم إن البراءة اذا استفيدت من هذه الآية فهي منوطة بعدم قيام دليل على وجوب الاحتياط**». أي: أنّه اذا ثبت دليل على وجوب الاحتياط يكون بمثابة البيان، وعليه فلا تجري البراءة.

---

(١) أنوار الهداية: ج٢، ص٢٥.

(١٠)

الآيات الدالة على البراءة الشرعية

الآية الثالثة: ﴿قل لا أجدُ في ما أوحيَ إِليَّ محرَّماً على طاعمٍ يطعمهُ..﴾

- تقريب الاستدلال
- الإشكالات المتوجهة على الاستدلال بالآية
  - ✓ عدم وجدان النبي ليس دليلاً على البراءة
  - ✓ عدم وجدان النبي يساوق عدم الصدور
  - ✓ عدم وجدان النبي يدلّ على البراءة بالدليل الاجتهادي

ومنها: قولُه تعالى: ﴿قُلْ لا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ إذ دلَّ على أنَّ عدمَ الوجدانِ كافٍ في إطلاقِ العنان.

ويردُ عليه:

أوّلاً: أنَّ عدمَ وجدان النبيِّ فيما أوحِيَ إليه يساوِقُ عدمَ الحرمةِ واقعاً.

وثانياً: أنّه إن لم يُساوِق عدمَ الحرمةِ واقعاً، فعلى الأقلِّ يُساوقُ عدمَ صدورِ بيانٍ مِن الشارعِ، إذ لا يُحتملُ صدورُه واختفاؤُه على النبيّ، وأين هذا من عدم الوصولِ الناشئِ من احتمالِ اختفاءِ البيان؟

وثالثاً: أنّ إطلاقَ العنانِ كما قد يكونُ بلحاظ أصلٍ عمليّ، قد يكونُ بلحاظِ عموماتِ الحِلِّ التي لا يُرفعُ اليدُ عنها إلاّ بمخصّصٍ واصل.

الآية الثالثة:

﴿قُل لاَّ أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (الأنعام: ١٤٥)

تقريب الاستدلال

إن الله تعالى لقّن نبيّهﷺ كيفية المحاججة وطريقة الردّ على اليهود الذين حرّموا على أنفسهم ما رزقهم الله تعالى بقوله تعالى: ﴿قُل لاَّ أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ...﴾، وقد حاججهم الرسولﷺ بأني لم أجد فيما أوحي إليّ شيء محرم، سوى هذه المحرمات المذكورة في الآية، فدلت الآية على أن عدم الوجدان لدليل على الحرمة دليل على عدم الوجود. وإذا كان كذلك، فبمقتضى الآية يتمّ القول بالبراءة في الشبهات التحريمية، فيما إذا فحصنا ولم نجد الدليل على التكليف، فما لم يوجد دليل على تحريمه لا يحكم عليه بالحرمة، وهو المطلوب. لكن أشكل على الاستدلال بالآية بإشكالات متعدّدة؛ منها:

الإشكالات المتوجهة على الاستدلال بالآية

الإشكال الأوّل: عدم وجدان النبي ليس دليلاً على البراءة

إن عدم وجدان النبيﷺ – لشيء محرم مما أوحي إليه غير ما ذكر بالآية– دليل قطعي على عدم التحريم واقعاً، أمّا عدم الوجدان بالنسبة إلينا، فلا يدلّ على التحريم واقعاً، إذ قد يكون الشيء قد حرّمه الشارع، لكن لم يصل إلينا، وعلى هذا فلا يمكن قياس عدم وجدان النبي على عدم وجداننا، إذ قد يكون دليل الحرمة موجوداً واقعاً، لكن لم يصل إلينا لضياعه أو غيره من الأسباب، وعلى هذا الأساس فالآية لا دلالة فيها على البراءة؛ قال الشيخ الأنصاري:

«الإنصاف: أن غاية الأمر أن يكون في العدول عن التعبير بعدم الوجود إلى عدم الوجدان إشارة إلى المطلب، و أمّا الدلالة فلا، ولذا قال في الوافية: وفي الآية إشعار بأن إباحة الأشياء مركوزة في العقل قبل الشرع»[1].

إن قلت: إن المورد لا يخصّص الوارد، فالآية وإن كان موردها الرسولﷺ لكن هذا المورد لا يسوّغ تخصيص الآية به ﷺ.

الجواب: إننا لا نريد أن نستدلّ بالمورد، ولا ننكر أن المورد لا يخصّص الوارد، لكن نقول: إننا تارة نحتمل وجود قرينة على اختصاص الآية بالنبي ﷺ، فننفيها بأصالة عدم الاختصاص، وأخرى نحتمل قرينية الموجود، أي: يوجد شيء نحتمل أنّه قرينة على الاختصاص، وفي المقام نحتمل أن يكون ما نسب عدم الوجدان إليه وهو النبيﷺ فيدل أن عدم الوجدان من قبلهﷺ يدلّ على عدم الوجود واقعاً، للملازمة بين عدم وجدان النبي ﷺ وعدم الحرمة واقعاً، وهذه الخصوصية في المقام يمكن أن تكون قرينة على أن عدم الوجدان معذّر باعتبار عدم وجود الحكم واقعاً، ومع وضوح هذه القرينة التي تكتنف شخص هذا المورد، يمكن أن يكون المولى قد اعتمد عليها في مقام بيان أن معذّرية عدم الوجدان لا بلحاظ أدائه إلى الشكّ، لكي يفيد البراءة، بل بلحاظ أدائه إلى العلم بعدم الحرمة واقعاً، مع أنّنا نبحث عن الحكم الظاهري الناشئ من احتمال صدور البيان واختفائه عنا، ومع اكتناف الكلام بما يصلح للقرينية لا يمكن التمسّك به لإثبات المطلوب وهو البراءة الشرعية في حالة عدم الوجدان.

الإشكال الثاني: عدم وجدان النبي يساوق عدم الصدور

لو سلّمنا أن عدم الوجدان عند النبيﷺ يدلّ على البراءة، إلا أن غاية ما يستفاد منه أن عدم وجدان النبي يساوق عدم صدور البيان من الشارع؛ لأنّ الآية تنسب عدم وجدانه ﷺ إلى دائرة الوحي، وعلى هذا فلا يعقل أن يكون

---

(١) فرئد الأصول: ج٢، ص٢٦.

البيان صادراً من الشارع، ولكنه اختفى على النبيﷺ، إذن غاية ما يستفاد من الآية هو البراءة في فرض عدم صدور البيان، وهو خارج عن محلّ كلامنا؛ لأنّ كلامنا هو في البراءة عن التكاليف المشكوكة التي لم تصل إلينا لسبب من الأسباب كظلم الظالمين وغيره.

الإشكال الثالث: عدم وجدان النبي يدلّ على البراءة بالدليل الاجتهادي

لعلّ عدم وجدان النبيﷺ دالّ على الإباحة والتأمين ليس من باب الأصل العملي، وإنّما باب الدليل الاجتهادي، أي: أن الآية حكمت بالإباحة من جهة الاعتماد على بعض العمومات الاجتهادية، كقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً﴾ (البقرة: ٢٩)، الدالّ على أنّه تعالى أباح كلّ مخلوق من الطعومات، وبهذا يكون الدليل الذي قام على تحريم بعض الأشياء مخصّصاً لتلك العمومات التي دلت على الحل، وهذا ما أكده السيد الشهيد بقوله: «يحتمل أن يكون قد لوحظ عدم وجدان الحرمة منضمّاً إلى الأدلّة الاجتهادية اللفظية الدالّة على الحلّية في باب الطعومات مثل قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً﴾ مثلاً، فلا معيّن في أن يكون النظر إلى إناطة الترخيص العملي بعدم الوجدان»[1].

وبهذا يتّضح أن الاستدلال بهذه الآية على المطلوب غير تامّ.

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٥، ص٣٤.

(١١)

الآيات الدالة على البراءة الشرعية

الآية الرابعة: قوله تعالى:

﴿وما كان اللّهُ ليضلَّ قوماً بعدَ إِذ هداهمْ ..﴾

- تقريب الاستدلال
- الإشكالات المتوجّهة للاستدلال بالآية المباركة
  - ✓ الآية في مقام الإخبار عن سنّة الله في الأمم السابقة
  - ✓ الآية لا تدلّ على البراءة لعدم نفيها طبيعيّ العقاب
  - ✓ غاية ما تدلّ عليه الآية هونفي العقاب قبل البيان
- تساؤلات حول الآية
  - ✓ هل تشمل الشبهات الحكمية والموضوعية معاً؟
  - ✓ هل تشمل الشبهات التحريمية والوجوبية؟
  - ✓ هل تشمل ما قبل الفحص أم مختصّة فيما بعده؟

ومنها: قولُه تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾.

وتقريبُ الاستدلال كما تقدّم في الحلقةِ السابقة: وما يُتَّقى إن أُريدَ به ما يُتَّقى بعنوانه، انحصرَ بالمخالفةِ الواقعيةِ للمولى، فتكونُ البراءةُ المستفادةُ من الآيةِ الكريمةِ منوطةً بعدم بيانِ الواقع، وإن أريدَ به ما يُتَّقى ولو بعنوانٍ ثانويٍّ ظاهريٍّ كعنوان المخالفةِ الاحتماليةِ، كان دليلُ وجوبِ الاحتياط وارداً على هذه البراءةِ لأنه بيانٌ لما يُتّقى بهذا المعنى .

الآية الرابعة: قوله تعالى:

﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ إِنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (التوبة: ١١٥)

تقريب الاستدلال

حاصل الاستدلال بالآية المباركة هو أن الإضلال في الآية المنسوب إليه تعالى يحتمل أن يكون بأحد المعنيين التاليين:

الاحتمال الأوّل: أن يكون الإضلال بمعنى جعلهم ضالين منحرفين، فعلى هذا الاحتمال يكون معنى الآية أن الله تعالى ليس من شأنه بما هو مولى رؤوف بعباده، أن يؤاخذهم ويجعلهم في قائمة الضالين مع عدم البيان، كما يظهر من موارد استعمال جملة «ما كان» و «ما كنا» في عدد من النصوص القرآنية كقوله تعالى: ﴿مَّا كَانَ اللهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىَ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾ (آل عمران: ١٧٨) وقوله ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ﴾ (الأنفال:٣٣) وقوله ﴿وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا﴾ (الكهف: ٥١). فجملة الفعل الماضي في هذه المادة منسلخة عن الزمان في هذه الموارد، فيكون المعنى في الآية المباركة التي هي محلّ البحث أن التعذيب قبل البيان لا يليق به تعالى ولا يناسب حكمته وعدله.

الاحتمال الثاني: إيجاد الضلال، لكن لا بمعنى الإيقاع في الضلالة؛ لأنه غير مراد قطعاً؛ لاستلزامه الجبر، فلابدّ أن يُحمل على المعنى الظاهر منه في المقام وهو الخذلان بمعنى سلب التوفيق عنهم، والطرد من رحمة الله تعالى، فأطلق السبب وأراد المسبب، والمعنى أن الله تعالى لا يخذل الناس ويطردهم من رحمته إذا ضلوا وانحرفوا ما لم يبيّن لهم.

وعلى كلّ حال فالآية المباركة علّقت الإضلال - بكلا المعنيين المتقدّمين-

بالبيان لهم، بقرينة قوله تعالى: ﴿لهم﴾ في قوله تعالى: ﴿حتى يبيّن لهـم﴾ أي: أن الله تعالى لا يعاقب قوماً إلا إذا بيّن لهم ما يتقـون، وحيـث إنّ البيـان أضـيف لهـم، فيكون ظاهراً في الوصول، ومـع عدمـه - الوصـول - لا يـستحقون العقـاب والضلال، وهذا هو معنى البراءة الشرعية.

الإشكالات المتوجهة للاستدلال بالآية المباركة

الإشكال الأوّل: الآية في مقام الإخبار عن سنّة الله في الأمم السابقة

تقدّم نظير هذا الإشكال في الاعتراض الثاني على الاستدلال بالآيـة الثانيـة من أن الآية في مقام الإخبار عن سنّة الله تعالى في الأمم الـسابقة، وأنـه تعـالى لم يكن ينزل عليهم العقاب والعذاب إلا بعد البيـان، ومثـل هـذا اللـسان يكـون مختصّاً بالعذاب الدنيوي، ولا يشمل العذاب الإلهي في يوم القيامة، والنكتـة في ذلك هو استعمال فعل الماضي أيضاً في قوله: «وما كـان» وهـو مخـتصّ بالزمـان الماضي أي: في الامم السابقة، كما بيناه فيما سبق، مع أن محلّ البحث هـو في نفـي العذاب الأخروي لا الدنيوي، فالآية أجنبية عن محلّ البحث.

الجواب: هذا الإشكال تقدّم هو وجوابه في الآية المتقدّمة وتبيّن أن الظـاهر من استقراء موارد استعمال الفعل الماضي، أن هذه المادة منـسلخة عـن الزمـان، كما في قوله تعالى: ﴿مَّا كَانَ اللهُ لِيَذَرَ المُؤْمِنِينَ عَلَى مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىَ يَمِيزَ الخَبِيـثَ مِـنَ الطَّيِّبِ﴾ وقوله تعالى: ﴿وما كان الله ليذر المـؤمنين﴾ وقولـه تعـالى: ﴿وَمَـا كَانَ اللهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ المُضِلِّينَ عَضُدًا﴾ إلى غير ذلـك من الموارد، وعلى هذا فالآية بصدد بيان أن الله تعالى سـنخ وجـود لا يمكـن أن يصدر منه عذاب من دون بيان.

الإشكال الثاني: الآية لا تدلّ على البراءة لعدم نفيها طبيعي العقاب

هذا الإشكال يرد على المعنى الثاني من الإضلال، حيـث قيـل إن المنفـي في

الآية هو نوع خاصّ من العقاب الإلهي قبل البيان، وهو الخذلان بمعنى سلب التوفيق عنهم، والطرد من رحمة الله تعالى، مع أن المطلوب إثباته لإفادة البراءة الشرعية هو انتفاء طبيعي العقاب والعذاب الإلهي، ولعلّ هذا يشبه كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله حيث قال: «إن توقّف الخذلان على البيان غير ظاهر الاستلزام للمطلب، اللهم إلا بالفحوى»[1]؛ لأنّ انتفاء نوع من العذاب قبل البيان لا يستلزم الإسراء إلى انتفاء نوع آخر من العذاب، إلا بالفحوى، بمعنى: إذا انتفى العذاب الدنيوي، فمن الأولى انتفاء العذاب الأخروي.

الجواب: إن هذا الإشكال لا يمكن قبوله، وذلك لأنّنا وإن سلّمنا أن المنفي في الآية هو نوع خاصّ من العذاب الإلهي، وهو الخذلان والطرد من رحمة الله تعالى، إلا أنّه لا خصوصية لكون العذاب خذلاناً أو أيّ شيء آخر؛ وذلك لأنّ الفهم والارتكاز العرفي يلغي خصوصية المورد، كما فعلنا في الآية الثانية، فكأن الآية بصدد بيان أن مسؤولية العبد تجاه المولى إنّما هي منوطة بإقامة الحجّة على التكليف، فلو لم تقم الحجّة والبيان على التكليف فلا مسؤولية للعبد، و أمّا خصوصية المورد وهو كون العذاب نوعاً خاصاً، فلا أثر لها عرفاً، وبهذا لا نحتاج إلى الفحوى التي أشار إليها الشيخ الأعظم.

الإشكال الثالث: غاية ما تدلّ عليه الآية هونفي العقاب قبل البيان

هذا من أهمّ الإشكالات في المقام وهو أن يقال: إن غاية ما تدلّ عليه الآية هو أنّها تنفي العقاب قبل البيان؛ لأنه أخذ في موضوع النفي عدم بيان ما يتقون، ولو بعنوان ثانوي ظاهري، وعليه يكون وجوب الاحتياط رافعاً لموضوع القاعدة العقلية، وهي قبح العقاب بلا بيان، والذي يفيد الأصولي في ضوء قاعدة قبح العقاب إنّما هو إثبات البراءة الشرعية بنحو تكون معارضة مع دليل وجوب الاحتياط، و أمّا إذا كانت رتبة البراءة في رتبة قاعدة قبح العقاب بلا

---

(١) فرائد الأصول: ج٢، ص٢٥.

بيان، فلا تنفع؛ لأنه إذا تمّ الدليل على وجوب الاحتياط، يكون بياناً، ومن ثم يكون حاكماً على البراءة ورافعاً لموضوعها.

الجواب: إن ذلك يتوقّف على ما يستفاد من قوله تعالى ﴿**حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ**﴾ فهل يراد من اسم الموصول في قوله ﴿**مَا يَتَّقُونَ**﴾ العنوان الأولي أي: التكليف الواقعي أم العنوان الثانوي، أي: الأعمّ من التكليف الواقعي أو الظاهري، كعنوان المجهول والمشتبه؟

فإن كان الأوّل يكون معنى الآية: «حتى يبيّن لهم حال الحكم الواقعي» وهذا بنفسه ينفي وجوب الاحتياط، ويكون معارضاً لوجوب الاحتياط؛ لأنّ الاحتياط لا يكون مبيناً للحكم الواقعي.

وإن كان الثاني - أي: الأعمّ من الأحكام الواقعية والظاهرية - يكون دليل وجوب الاحتياط رافعاً لموضوع البراءة لأنّ الاحتياط يكون بياناً ظاهرياً.

والظاهر أن المراد هو المعنى الأوّل- العنوان الأوّلي الواقعي- أي: أن الله تعالى إذا بيّن لهم الواقع ولم يتقوا، فسوف يسجّلهم ضالين، وإذا لم يبيّن لهم الواقع ولم يتقوا، فلا يسجّلهم ضالين، أي: براءة؛ لأنّ الظاهر من الآية إناطة العقاب والإضلال بلحاظ مخالفة الواقع، لا مخالفة الظاهر؛ لأنّ الذي يحذر العبد من الوقوع فيه إنّما هو الحرام الواقعي وترك الواجب الواقعي، وحينئذ تكون دلالة الآية معارضة لوجوب الاحتياط.

ويؤيّد ذلك ما ورد في الحديث الوارد عن حمزة بن محمد الطيّار عن أبي عبد الله عليه السلام في قول عز وجل ﴿**وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ**﴾ قال: «حتى يعرّفهم ما يرضيه وما يسخطه»[1] فإنّ الذي يرضيه ويسخطه هو الذي يكون مركزاً لمبادئ الإرادة والكراهة وهي متعلّقات الأحكام الواقعية لا متعلّقات الأحكام الظاهرية، أمّا ترك الاحتياط بما هو،

---

(١) الكافي، الكليني: ج١، ص١٦٣، باب البيان والتعريف ولزوم الحجّة، ح٣.

فليس شيئاً يتقى منه، نعم بلحاظ أدائه إلى ترك الأحكام الواقعية يكون موضوعاً للتحذّر.

وبهذا تتّضح دلالة الآية المباركة على البراءة، وهو أن الله تعالى لا يعاقب أحداً إلا بعد بيان الحكم الواقعي له، ومن المعلوم أن وجوب الاحتياط ليس بياناً للواقع، وعلى هذا تكون الآية نافية بنفسها لوجوب الاحتياط، فالاستدلال بالآية على البراءة الشرعية تامّ.

تساؤلات حول الآية

بعد بيان تمامية دلالة الآية على البراءة، ينبغي الإجابة على عدّة تساؤلات:

السؤال الأوّل: هل تشمل الشبهات الحكمية والموضوعية معاً؟

الجواب: الظاهر أنّها تختصّ بالشبهات الحكمية وعدم شمولها للشبهة الموضوعية، والنكتة في ذلك هو التعبير بالبيان، حيث قالت: ﴿حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ..﴾ والظاهر عرفاً من البيان هو الخطاب، ومن الواضح أن بيان الخطاب هو من شأن المولى بما هو مشرّع، وحينئذ تكون الآية مختصّة بالشبهة الحكمية التي يترقّب مجيء الخطاب فيها، و أمّا الشبهة الموضوعية فلا يترقب مجيء الخطاب والبيان فيها.

السؤال الثاني: هل تشمل الشبهات التحريمية والوجوبية؟

الجواب: إنها تختصّ بالشبهة التحريمية.

قد يقال: إن الآية المباركة تختصّ بالشبهات التحريمية بقرينة قوله تعالى: ﴿حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾ والاتقاء هو الاجتناب عما يتحذر منه الإنسان، ومن الواضح بمقتضى الفهم العرفي أن الاجتناب إنّما يضاف إلى الفعل، و أمّا إضافته إلى الترك، فهو وإن كان أمراً معقولاً، إلا أنّه بحاجة إلى عناية لتصحيح الإضافة، وحيث لا قرينة على إعمال تلك العناية، فمقتضى القاعدة هو الاختصاص بالشبهة التحريمية.

ثم إنه حتى لو قلنا أن الآية فيها إطلاق يشمل الشبهة الوجوبية أيضاً، فلا

إشكال في أن شمول الآية للشبهات التحريمية أقرب من شمولها للشبهات الوجوبية بحسب حاق اللفظ والفهم العرفي، وتظهر ثمرة ذلك عند التعارض بين الأدلّة التي استدلّ بها على وجوب الاحتياط- لو تمت - وبين الأدلّة التي استفيد منها إثبات البراءة الشرعية.

السؤال الثالث: هل تشمل ما قبل الفحص أم مختصّة بما بعده؟

الجواب: إنّها مختصّة بما بعد الفحص. بعدما تبيّن أن الآية تثبت البراءة الشرعية في مورد صدور الحكم من الشارع وعدم وصوله، وهذا بخلافه في آية «وما كنا معذّبين حتى نبعث رسولاً» الدالّة على البراءة في مورد عدم الصدور لا في عدم الوصول، والنكتة في الآية محلّ البحث هو التعبير بـ«لهم» في قوله «حتى يبيّن لهم» الدالّة على اعتبار الوصول، لكن ليس بحسب المتفاهم العرفي من الوصول الفعلي لكلّ مكلّف، بل المراد منه أن البيان لابدّ أن يكون في معرض الوصول فيما لو فحص المكلّف عنه في مظانّه، وهو كافٍ في تحقّق الإيصال المتعارف، ولا يتوقّف على أكثر من هذا المقدار.

وبناء على هذا تكون الآية مختصّة بما بعد الفحص، وغير شاملة لما قبل الفحص، فتحصّل أن البراءة المستفادة من هذه الآية مختصّة بالشبهة الحكمية دون الموضوعية والمتيقّن منها هي الشبهة التحريمية إن لم ندع اختصاصها بذلك، كما أنّها لا تشمل ما قبل الفحص، وإنّما هي مختصّة بما بعده.

وبهذا يتمّ الكلام في الاستدلال على البراءة بهذه الآية المباركة وتبيّن أنّها تامّة لإثبات المطلوب.

خلاصة البحث في الاستدلال على البراءة بالآيات

الآيات التي استدلّ بها على البراءة هي:

• **الآية الأُولى**: قوله تعالى: ﴿لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلاَّ مَا آتَاهَا﴾ (الطلاق: ٧).

بتقريب: أن اسم الموصول يشمل بإطلاقه للتكليف والمال والفعل، وهو يدلّ على أن الله تعالى لا يكلِّف بتكليف إلا إذا آتاه، ومعنى الإيتاء عرفاً هو الوصول إلى المكلّف، فتدلّ الآية على نفي الاحتياط تجاه التكليف غير الواصل.

• اعترض الشيخ الأنصاري قدس سره بأن إطلاق اسم الموصول وإرادة المعنى الجامع في المقام غير معقول؛ لأنّ اسم الموصول بلحاظ شموله الفعل يكون مفعولاً به للفعل «يكلف»، وبلحاظ شموله للتكليف يكون مفعولاً مطلقاً، وعلى هذا تكون هيئة الربط بين الفعل والمفعول مستعملة في نسبتين متباينتين متغايرتين؛ وهو من استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وهو إمّا غير معقول، وعلى فرض معقوليته فهو غير صحيح إثباتاً؛ لأنه خلاف الظهور فيحتاج إلى قرينة.

• أجاب المحقّق العراقي: بالإمكان انتزاع معنى جامع بين النسبتين – نسبة المفعول به والمفعول المطلق– وعلى هذا فالاستدلال بالآية يكون تامّاً ولا إشكال فيه.

• وأجاب المصنّف بأن المحقّق العراقي قدس سره إن أراد من الجامع بين النسبتين هو افتراض نسبة ثالثة مباينة لكلّ من هاتين النسبتين، لا يمكن إثباته بالإطلاق وقرينة الحكمة في اسم الموصول؛ لأنّ هذه النسبة الثالثة مفهوم مباين لنسبة المفعول المطلق والمفعول به، والمفاهيم متباينة ذاتاً فيما بينها، وكونها أوسع مصداقاً لا يوجب عدم التباين الذاتي، وعليه فلا يمكن التمسّك بالإطلاق

لإثبات المفهوم الأوسع.

هذا مضافاً إلى أن أصل وجود مثل هذه النسبة الثالثة ولو مفهوماً غير ممكن؛ لعدم وجود نسبة متلائمة مع كلا النسبتين الاخيرتين في اللغة العربية.

وإن أراد من الجامع بين النسبتين الجامع الحقيقي بين النسبتين، فيرد عليه عدم معقولية فرض جامع حقيقي بين النسب.

• الجواب الثاني: وهو الجواب الصحيح، وهو عدم وجود نسبتين، وإنّما نسبة واحدة وهي نسبة اسم المصدر إلى المفعول به؛ وذلك لأنّ اسم الموصول بلحاظ شموله للتكليف هو مفعول به وليس مفعولاً مطلقاً، ومن ثم لا تكون هناك نسبتان، وإنّما هي نسبة واحدة في جميع الاحتمالات.

• لمعرفة أن الآية هل هي معلّقة على عدم الاحتياط أو غير معلّقة، لابدّ أن نشخّص أوّلاً النسبة بين التكليف وهو الفعل وبين المفعول به وهو اسم الموصول هل هي نسبة السببية أم نسبة الموردية؟

فإن كانت نسبة السببية، فالآية تكون بمفاد البراءة العقلية، فإذا ورد الاحتياط فسوف يرفع موضوعها، أمّا إذا كانت النسبة نسبة الموردية، فلا يرتفع موضوعها عند مجيء الاحتياط، وإنّما يقع التعارض بينها وبين دليل وجوب الاحتياط، والظاهر من المعنيين هو الموردية لا السببية.

• الظاهر شمول الآية للشبهات الوجوبية والتحريمية؛ لإطلاق اسم الموصول.

• الظاهر شمول الآية للشبهات الموضوعية والحكمية،كما أن الظاهر من الآية عدم شمولها لما قبل الفحص؛ وذلك لأنّ المقصود من الإيتاء هو جعل الحكم في معرض الوصول إلى المكلّف، لا أن يوصل إلى كلّ فرد فرد من المكلّفين، وعلى هذا فالإيتاء متحقّق إذا كانت مدارك التكليف موجودة في القرآن والسنّة.

• **الآية الثانية**: قوله تعالى: ﴿**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً**﴾ (الإسراء: ١٥).

بتقريب: بعد حمل كلمة الرسول على المثال لمطلق البيان، وكناية عن إيصال الحجّة والبيان، يكون المعنى أن الله تعالى ليس من شأنه أن يعاقب أحدا حتى يبيّن له الحكم.

• اعترض على الاستدلال المتقدّم بعدد من الإشكالات وهي:

الاعتراض الأوّل: أن غاية ما تدلّ عليه الآية المباركة هو نفي فعلية العذاب لا استحقاقه، ولعل ذلك من باب عفوه تعالى عن عباده، وهذا خارج عن محلّ النزاع.

والجواب: إن نفي العذاب لأجل عدم الاستحقاق وليس لعدم الفعلية، والقرينة عليه هو تعبير الآية المباركة بـ«ما كنا» الذي يلائم نفي الشأنية، أي: أن العذاب غير لائق بنا، فيكون نفي العذاب لعدم الاستحقاق.

الاعتراض الثاني: أن الآية المباركة ناظرة إلى العقاب الدنيوي والى سيرة الله تعالى في الأمم السابقة، وأنه تعالى لم ينزل عقابه على أمة من الأمم إلا بعد أن يرسل إليهم رسولاً، ويقيم عليهم الحجّة، وهذا أجنبي عن محلّ كلامنا في شريعتنا.

والجواب: **أوّلاً**: (قبح العقاب بلا بيان) حكم عقلي غير قابل للتخصيص.

وثانياً: أنّ سياق الآية هو نفي الشأنية وليس الإخبار عن الأمم الهالكة.

• مناقشة المصنّف للاستدلال بالآية على البراءة هو أن تنفي العذاب في حالة الشكّ في الصدور. ولو تنزّلنا وقلنا إنّ الآية المباركة دالّة على البراءة الشرعية، فإنّها تكون بمستوى قاعدة قبح العقاب بلا بيان، بمعنى أنّه إذا تمّ الدليل على وجوب الاحتياط يكون رافعاً لموضوعها.

• **الآية الثالثة**: ﴿**قُل لاَّ أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ**﴾.

بتقريب أن الآية دلت على أن عدم وجدان دليل على الحرمة، دليل على عدم الوجود، وإذا كان كذلك فبمقتضى الآية يتمّ القول بالبراءة في الشبهات التحريمية، فيما إذا فحصنا ولم نجد الدليل على التكليف.

لكن أشكل على الاستدلال بالآية بإشكالات متعدّدة:

الإشكال الأوّل: عدم وجدان النبي ليس دليلاً على البراءة؛ لأنّ عدم وجدان النبيﷺ دليل قطعي على عدم التحريم واقعاً، أمّا عدم الوجدان بالنسبة إلينا، فلا يدلّ على عدم الحرمة واقعاً.

الإشكال الثاني: عدم وجدان النبي ﷺ - لو سلّم دلالته على البراءة - فإنّه يساوق عدم الصدور.

الإشكال الثالث: إن عدم وجدان النبيﷺ لعله دالّ على الإباحة والتأمين ليس من باب الأصل العملي، وإنّما باب الدليل الاجتهادي، من جهة الاعتماد على بعض العمومات الاجتهادية، كقوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً**﴾.

• **الآية الرابعة**: «قوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ إِنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾ (التوبة: ١١٥).

بتقريب أن الإضلال في الآية المنسوب إليه تعالى يحتمل أن يكون وفق أحد المعنيين التاليين:

الاحتمال الأوّل: أن يكون الإضلال بمعنى جعلهم ضالين منحرفين، فعلى هذا الاحتمال يكون معنى الآية أن الله تعالى ليس من شأنه بما هو مولى رؤوف بعباده أن يؤاخذهم ويجعلهم في قائمة الضالين مع عدم البيان، فيكون المعنى أن التعذيب قبل البيان لا يليق به تعالى ولا يناسب حكمته وعدله.

الاحتمال الثاني: إيجاد الضلال، وهو الخذلان بمعنى سلب التوفيق عنهم، والطرد من رحمته تعالى، والمعنى أن الله تعالى لا يخذل أحداً ويطرده من رحمته إذا

ضلّ وانحرف ما لم يبيّن له.

لكن أُشكل على الاستدلال بالآية بإشكالات؛ منها:

الإشكال الأوّل: الآية في مقام الإخبار عن سنّة الله في الأمم السابقة

وهذا الإشكال تقدّم هو وجوابه في الآية المتقدّمة وتبيّن أن الظاهر من استقراء موارد استعمال الفعل الماضي، أن هذه المادة منسلخة عن الزمان.

الإشكال الثاني: الآية لا تدلّ على البراءة لعدم نفيها طبيعي العقاب.

هذا الإشكال يرد على المعنى الثاني من الإضلال، حيث قيل أن المنفي في الآية هو نوع خاصّ من العقاب الإلهي قبل البيان، وهو الخذلان بمعنى سلب التوفيق عنهم، مع أن المطلوب إثباته لإفادة البراءة الشرعية هو انتفاء طبيعي العقاب.

والجواب: لو سلّمنا أن المنفي في الآية هو نوع خاصّ من العذاب الإلهي، إلا أنّه لا خصوصية لكون العذاب خذلاناً أو أيّ شيء آخر؛ وذلك لأنّ الفهم والارتكاز العرفي يلغي خصوصية المورد.

الإشكال الثالث: إن غاية ما تدلّ عليه الآية، أنّها تنفي العقاب قبل البيان؛ لأنه أخذ في موضوع النفي عدم بيان ما يتقون، ولو بعنوان ثانوي ظاهري، وعليه يكون وجوب الاحتياط رافعاً لموضوع القاعدة العقلية.

الجواب: إن ذلك يتوقّف على ما يستفاد من قوله تعالى ﴿**حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ**﴾ فهل يراد من اسم الموصول في قوله ﴿**مَا يَتَّقُونَ**﴾ العنوان الأوّلي أي: التكليف الواقعي أم العنوان الثانوي، أي: الأعمّ من التكليف الواقعي أو الظاهري، كعنوان المجهول والمشتبه؟

فإن كان الأوّل يكون معنى الآية: «حتى يبيّن لهم حال الحكم الواقعي» وهذا بنفسه ينفي وجوب الاحتياط، ويكون معارضاً لوجوب الاحتياط؛ لأنّ الاحتياط لا يكون مبينا للحكم الواقعي.

وإن كان الثاني أي: الأعمّ من الأحكام الواقعية والظاهرية يكون دليل وجوب الاحتياط رافعاً لموضوع البراءة لأنّ الاحتياط يكون بياناً ظاهرياً.

والظاهر أن المراد هو المعنى الأوّل، فيكون المراد من اسم الموصول في قوله ﴿مَا يَتَّقُونَ﴾ هو التكليف الواقعي، وحينئذ تكون دلالة الآية معارضة لوجوب الاحتياط.

• الظاهر أن الآية المتقدّمة تختصّ بالشبهات الحكمية وعدم شمولها للشبهات الموضوعية، والنكتة في ذلك هو التعبير بالبيان، حيث قالت: ﴿حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ ...﴾.

كما أن الظاهر أن الآية مختصّة بما بعد الفحص، وغير شاملة لما قبل الفحص.

(١٢)

أدلة البراءة من السنة

الحديث الأوّل: حديث الإطلاق

- المرحلة الأولى: أن يكون الورود بمعنى الوصول – وجوه الأدلّة
  ١. ما ذكره السيد الخوئي
  ٢. الورود يستبطن الوصول لا الصدور
- المرحلة الثانية: المراد من النهي في الرواية هو النهي الواقعي
- أقوال الأعلام في دلالة الحديث على البراءة وعدمها
  ✓ الشيخ الأنصاري: الحديث تامّ الدلالة على البراءة
  ✓ صاحب الكفاية: الحديث لايدلّ على البراءة
  ✓ المحقّق النائيني: عدم دلالة الحديث على البراءة
  ✓ المحقّق العراقي:عدم دلالة الحديث على البراءة
  ✓ السيد الخوئي: البراءة في خصوص الشبهات التحريمية
  ✓ السيد الخميني: دلالة الحديث على البراءة مطلقاً

أدلة البراءة من السنة

واستُدلّ من السنّةِ بروايات؛ مِنها: ما رُوِيَ عن الصادقِ عليه السلام مِن قوله: «كلُّ شيءٍ مطلقٌ حتّى يردَ فيه نهي».

وفي الرواية نقطتان لابدّ من بحثهما:

الأولى: أنَّ الورودَ هل هو بمعنى الوصولِ ليكونَ مفادُ الروايةِ البراءةَ بالمعنى المقصود، أو الصدور لئلا يفيدَ في حالة احتمالِ صدورِ البيان مِن الشارع مع عدم وصوله؟

الثانية: أنَّ النهي الذي جُعلَ غايةً: هل يشملُ النهيَ الظاهريَّ المستفادَ من أدلّة وجوبِ الاحتياط أو لا؟

فعلى الأوّل تكونُ البراءةُ المستفادةُ ثابتةً بدرجةٍ يصلحُ دليلُ وجوبِ الاحتياطِ للورود عليها، وعلى الثاني تكونُ بنفسِها نافيةً لوجوب الاحتياط.

أمّا النقطةُ الأولى: فقد يقالُ بتردُّدِ الورود بين الصدور والوصول، وهو موجبٌ للإجمال الكافي لإسقاط الاستدلال، وقد تُعيَّنُ إرادةُ الوصول بأحد وجهين:

الأوّلُ: ما ذكرهُ السيّدُ الأستاذُ من أن المغيَّى حكمٌ ظاهريٌّ، فيتعيَّن أن تكونَ الغايةُ هي الوصولَ لا الصدور؛ لأنّ كونَ الصدور غايةً يعني أنَّ الإباحةَ لا تَثبتُ إلاّ مع عدم الصدور واقعاً، ولا يمكنُ إحرازُها إلاّ بإحراز عدمِ الصدور، ومع إحرازِه لا شكّ، فلا مجالَ للحكم الظاهري.

فإن قيل: لماذا لا يُفترضُ كونُ المغيَّى إباحةً واقعية؟ كان الجوابُ منه أنَّ الإباحةَ الواقعيةَ والنهيَ الواقعيَّ الذي جُعل غايةً متضادّان. فإن أريد تعليقُ الأولى على عدم الثاني حقيقةً فهو محالٌ؛ لاستحالة مقدّميةِ عدم أحد

الضدَّين للضدِّ الآخر، وإن أريدَ مجرّدُ بيانِ أنَّ هذا الضدَّ ثابتٌ حيث لا يكونُ ضدُّه ثابتاً، فهذا لغوٌ من البيان؛ لوضوحه .

ويردُ على هذا الوجه: أنَّ النهيَ عبارةٌ عن الخطاب الشرعيِّ الكاشفِ عن التحريم وليس هو التحريمَ نفسَه، والتضادُّ نفسُه لا يقتضي تعليقَ أحدِ الضدَّينِ على عدمِ الضدِّ الآخرِ ولا على عدمِ الكاشفِ عن الضدِّ الآخر، ولكن لا محذورَ في أن توجدَ نكتةٌ أحياناً تقتضي إناطةَ حكمٍ بعدمِ الكاشف عن الحكم المضادِّ له، ومرجعُ ذلك في المقام إلى أن تكونَ فعليةُ الحرمةِ بمبادئِها منوطةً بصدور الخطابِ الشرعيِّ الدالِّ عليها؛ نظيرَ ما قيل من أنَّ العلمَ بالحكم مِن طريقٍ مخصوصٍ يؤخذُ في موضوعه.

الثاني: أنَّ الورودَ يستبطنُ دائماً حيثيةَ الوصول، ولهذا لا يُتصوّرُ بدون موردٍ عليه، ولكن هذا المقدارَ لا يكفي أيضاً؛ إذ يكفي لإشباع هذه الحيثيةِ ملاحظةُ نفسِ المتعلّقِ مورداً عليه.

فالاستدلالُ بالروايةِ إذن غيرُ تامٍّ، وعليه فلا أثرَ للحديث عن النقطةِ الثانية.

الشرح

استدلّ الأصوليون على البراءة الشرعية بعدّة روايات؛ منها: **حديث الإطلاق،** وهو ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «**كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهي**»[1].

وتقريب الاستدلال بنحو ساذج بأن يقال: إن مفاد الرواية هو الإطلاق والتوسعة ما لم يرد فيه نهي، فمع عدم وصول النهي لا يتحقّق الورود، فيكون الشيء مطلقاً، وهو معنى البراءة الشرعية.

وتحقيق الكلام في الاستدلال بهذه الرواية يتوقّف على البحث في مرحلتين:

المرحلة الأولى: أن يكون الورود بمعنى الوصول.

المرحلة الثانية: المراد من النهي في الرواية هو النهي الواقعي.

ففي المرحلة الأولى لإثبات أن الورود الذي جُعل غاية في الرواية (حتى يرد فيه نهي) هو الوصول لا الصدور، إذ لو كان معنى الورود هو الصدور فهو خارج عن محلّ كلامنا، لأنّ كلامنا فيما إذا شكّ في وصول الحكم الشرعي، أمّا لو شككنا في الصدور ولم نعلم أصدر الحكم من الشارع أم لا، فهذا خارج عن محلّ كلامنا؛ لأنّ هذا الفرض أي: الشكّ في الصدور مورد اتفاق بين الأصوليين والأخباريين في جريان البراءة الشرعية، كما لا إشكال أيضاً في جريان البراءة العقلية في هذا المورد حتى بناء على قاعدة حقّ الطاعة، كما تقدّم من أن أصالة حقّ الطاعة تجري في الشكّ في الوصول، أمّا في حالة الشكّ في الصدور فهو مجرى لأصالة البراءة عند الجميع حتى عند من يقول بأصالة حقّ الطاعة، فالخلاف بين الأصوليين بين من يقول بقاعدة قبح العقاب بلا بيان وبين من يقول بحقّ الطاعة ينحصر فيما لو شكّ في الوصول.

---

(١) انظر وسائل الشيعة: ج٢٧، ص١٧٤، أبواب جواز القنوت، باب جواز القنوت بغير العربية، ح٣.

وكذلك الخلاف بين الأصوليين القائلين بقاعدة قبح العقاب بلا بيان وبين الأخباريين إنّما هو في حالة الشكّ في الوصول مع وجود احتمال الصدور، فالقائلون بقاعدة قبح العقاب بلا بيان يقولون بالبراءة، أمّا الأخباريون فيقولون بالاحتياط.

نعم يوجد خلاف بين الأخباريين أنفسهم، حيث ذهب البعض إلى أن الاحتياط يجري في الشبهات التحريمية والوجوبية معاً، والبعض الآخر خصّ جريان الاحتياط في التحريمية فقط، كما سيأتي بيانه مفصّلاً إن شاء الله تعالى.

إذاً في المرحلة الأولى لابدّ أن نثبت أن الورود بمعنى الوصول لا الصدور.

وفي المرحلة الثانية- بعد التسليم بأن المراد من الورود هو الوصول- لابدّ أن يقع البحث في أن البراءة الثابتة بهذا الحديث هل هي نافية لوجوب الاحتياط أو أن موضوعها يرتفع لو دلّ دليل على الاحتياط؟

فإن قلنا إن المراد من النهي في الرواية (حتى يرد فيه نهي) هو النهي بعنوانه الأولي أي: الواقعي، فلا إشكال في أن مفاد الرواية يكون نفي الاحتياط ويكون دليل الاحتياط معارضاً مع مفاد الرواية؛ لأنها تقول إن هذا الشيء لا يوجد فيه نهي واقعي، أمّا النهي في الاحتياط فهو ليس نهياً واقعياً وإنّما نهي ظاهري، فيكون بمستوى أعلى من قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

أمّا إذا قلنا إن المراد من النهي في الرواية هو النهي بعنوانه الثانوي، أي: الأعمّ من النهي الواقعي والظاهري، ففي هذه الحالة يكون دليل الاحتياط رافعاً لموضوع البراءة؛ لأنه أخذ في موضوع البراءة عدم وصول النهي، وإن كان نهياً ظاهرياً، والاحتياط يقول جعلت النهي.

المرحلة الأولى: أن يكون الورود بمعنى الوصول

أمّا المرحلة الأولى - وهي أن يكون المراد من الورود في الرواية هو الوصول- فقد يقال إن الورود مردّد بين الصدور والوصول، كما ذهب إلى

ذلك صاحب الكفاية قُدِّسَ سِرُّهُ حيث قال: «ودلالته تتوقّف على عدم صدق الورود إلا بعد العلم أو ما بحكمه بالنهي عنه وإن صدر عن الشارع ووصل إلى غير واحد»[1] فالتردد في كون الورود بين الصدور والوصول يؤدي إلى إجمال الرواية، ومع الإجمال لا يتمّ الاستدلال، ومن هنا تصدى بعض المحقّقين لإثبات أن المراد منه هو الوصول، بأحد الوجهين التاليين.

الوجه الأوّل: ما ذكره السيد الخوئي

حيث ذكر قُدِّسَ سِرُّهُ في مصباح الأصول أن المراد بالورود هو الوصول، بتقريب أن الإطلاق الوارد في الرواية (كلّ شيء مطلق) فيه احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأوّل: ما ذكره الميرزا النائيني قُدِّسَ سِرُّهُ من أن مفاد الرواية هو اللاحرجية الأصلية قبل ورود الشريعة، وعلى هذا يكون مفاد الرواية أن الأشياء بعناوينها الأوّلية مطلقة ومرسلة حتى يرد نهي من الشارع، أي: أن الإطلاق فيها بمعناه اللغوي؛ فتكون الرواية في مقام الإرشاد إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، وعلى هذا الأساس تكون الرواية أجنبية عن الاستدلال على إثبات البراءة في حالة الشكّ بعد ثبوت الشريعة وحكمها بحرمة أشياء وحلّية أشياء أخرى[2].

وأجاب السيد الخوئي عن هذا الاحتمال، بأنه خلاف الظاهر من خطاب الشارع؛ لأنّ الأصل في كلام الشارع هو المولوية لا الإرشادية، حيث قال: «إن الإطلاق وإن كان بمعنى الإرسال، إلا أن حمله على اللاحرجية الأصلية خلاف الظاهر، فإنّ ظاهر الحكم الصادر في كلام الشارع أو من هو بمنزلته كونه حكما

---

(١) الكفاية: ص٣٤٢.

(٢) أجود التقريرات: ج٣، ص٣١٧، سوف نذكر عبارته عند استعراض أقوال الأعلام في الحديث، في التعليق على النصّ.

شرعياً لا حكماً عقليّاً أو حكماً شرعيّاً إرشادياً»[١].

الاحتمال الثاني: أن يراد من الإطلاق الإطلاق الشرعي لا العقلي، أي: الإباحة الواقعية، فكلّ شيء مطلق... يعني كلّ شيء مباح واقعاً ما لم يرد فيه نهي، سواء حملنا الورود على الصدور أم على الوصول.

وجواب هذا الاحتمال يتّضح بعد التعرّض للاحتمال الثالث.

الاحتمال الثالث – وهو المتعيَّن بعد بطلان الاحتمالين المتقدّمين–: أن يكون المراد من الإطلاق الإطلاق الشرعي، أي: الإباحة الظاهرية، وبذلك يتمّ الاستدلال بهذه الرواية.

إن قيل: لماذا قيل أن الإباحة الظاهرية هي المتعيّنة، ولِمَ لا يقال إن المراد بالإباحة المغيّاة هي الإباحة الواقعية؟

الجواب: إن احتمال الإباحة الواقعية غير معقول أو غير عقلائي؛ وذلك لأنّ الورود الذي جعل غاية للإباحة، إمّا يراد به الوصول و إمّا الصدور، وعلى كلا الوجهين لا يعقل أن يكون المراد منه الإباحة الواقعية.

أمّا على الأوّل وهو أن الورود بمعنى الوصول؛ فلعدم معقولية أخذ حكم واقعي وهو الإباحة مشروطاً بعدم العلم بالحرمة، لأنّ هذا معناه تقييد الحرمة الواقعية بالعلم بها، وهو من أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه، وهو محال.

بعبارة أخرى: يلزم اختصاص الأحكام بالعالمين بها، وهو غير ممكن؛ لاستلزامه التصويب، وبعبارة السيد الخوئي: «مستلزم للتصويب المجمع على بطلانه»[٢].

وأمّا الثاني – وهو أن يراد بالورود الصدور– فتكون العبارة حينئذ: «كلّ شيء مباح واقعاً ما لم يصدر عنه نهي واقعاً»، ومن الواضح أن هذا لا معنى له؛

---

(١) دراسات في علم الأصول: ج٣، ص٢٥٦.

(٢) المصدر نفسه.

لأنه إن أريد بذلك تقييد الإباحة الواقعية بعدم النهي الواقعي، فهو محال؛ لأنـه من أخذ عدم الضدّ قيداً في موضوع الـضد الآخـر، وهـو محـال، كـما تقـدّم في القسم الأوّل؛ لأنّ الإباحة الواقعية والنهي الواقعي متضادّان.

وإن أريد من عبارة «كلّ شيء مباح واقعاً ما لم يصدر عنه نهي واقعـاً» مجـرّد بيان واقعي، وهو أنّه متى لم يكن هذا الضد موجوداً وهو النهي، فالضد الآخـر وهو الإباحة يكون ثابتاً، لكن هذا غير معقـول؛ لأنـه لغـو وتحـصيل حاصـل، وبتعبير السيد الخوئي قُدِّسَ سِرُّه: «نظير أن يقال: كلّ شيء ساكن إلى أن يتحـرّك، فـإنّ الحلّية والحرمة الواقعيتين ضدان لا يجتمعان، فبتحقّق أحدهما يرتفع الآخر، كما في جميع الأضداد»[1]. وبهذا يتّضح أن المراد من الورود هو الصدور، ومـن ثـم يتمّ الاستدلال بالرواية على البراءة.

مناقشة ما ذكره السيد الخوئي

لكي تتّضح هذه المناقشة، لابدّ من بيان الفرق بين الحكم الـشرعي والخطـاب الشرعي، حيث تقدّم في الحلقة الأولى أن المـصنّف ميّـز بيـنهما، بقولـه: «الحكـم الشرعي هو التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة الإنسان، والخطابات الـشرعية في الكتاب والسنّة مبرزة للحكم وكاشفة عنه، وليست هي الحكم الشرعي نفـسه»[2] فالحكم الشرعي هو ذلك الشيء الذي هو في مقام الثبوت من الإرادة والكراهة والملاك والمصلحة والمفسدة، أمّا الخطاب الشرعي فهو المبرز للحكم الشرعي.

فإذا تبيّن الفرق بين الحكم الشرعي والخطاب الشرعي نقول: لا محـذور أن نحمل الإباحة على الإباحة الواقعية، والورود على الصدور، ولا يلـزم مـا ذكـر من محذور، وهو أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم؛ لأنّ الخطاب لـيس هـو الحكم وإنّما كاشف عن الحكـم، فـلا يلـزم محـذور التـصويب إذا أخـذ العلـم

---

(١) المصدر السابق: ص٢٥٧.

(٢) الحلقة الأولى: ص١٦.

بالخطاب في موضوع الحكم.

وكذلك لا يلزم محذور أخذ عدم الضد قيداً في موضوع الضد الآخر؛ لما ذكرنا من أن الحكم الشرعي – وهو الإباحة الواقعية– ليس ضدّاً للخطاب الشرعي.

نعم، غاية ما يلزم هو تقييد الحرمة الواقعية بالعلم بخطابها، وهذا لا محذور فيه؛ نظير تقييد مسألة الجهر والإخفات بالعلم. إذن فرق بين تعليق أحد الضدين على عدم الآخر وبين أن يكون التعليق لوجود أحد الضدين على عدم الكاشف عن الضد الآخر.

وكذلك لا يلزم محذور اللغوية؛ إذ لعل الرواية بصدد بيان نكتة مهمّة وهي أن الملاكات الواقعية للحرمة لا تأثير لها، إلا إذا تصدى الشارع لجعل خطاب على أساسها، بمعنى أن صدور الخطاب من الشارع له دخل في تمامية ملاك الحرمة، وهذا نظير ما ذكره الشيخ الأنصاري قُدِّسَ سِرُّهُ في الرسائل[1] لتوجيه كلام الأخباريين الذين ذهبوا إلى أن القطع المستند إلى الدليل العقلي ليس حجّة، حيث أفاد بأنه يمكن أن يكون مرادهم أن الملاك لا يكون ثابتاً، إلا إذ بُيّن ذلك بخطاب شرعي، ومن الواضح أن هذا المطلب ليس بيانه من باب اللغوية والفضول، لأنه معقول ثبوتاً، وإن لم يدلّ عليه دليل إثباتاً.

وبهذا يتّضح أن الإباحة هي إباحة واقعية ومن ثم لا يتمّ الاستدلال على البراءة الظاهرية.

الوجه الثاني: الورود يستبطن الوصول لا الصدور

قيل إن الورود يستبطن الوصول لا الصدور، وهذا الوجه يتّكئ على وجود قرينة في الحديث تثبت أن المراد بالورود هو الوصول لا الصدور، وهذه القرينة هي أن الورود يستبطن الوفود على الشيء، ولهذا يحتاج تعديته إلى حرف جرٍّ فيقال: «وردت على...» فالورود ليس معنى قائماً بنفسه بالفاعل دون

---

(١) انظر فرائد الأصول: ج١، ص٣٧٠.

مفعول به وهو المورود عليه.

وهذا بخلاف الصدور الذي هو سنخ معنى يتقوم بالفاعل فقط، من دون حاجة إلى افتراض مفعول، فلا يطلق الورود على الصدور، ولهذا يقال في كتب اللغة أن الصدور يقابله الورود، كما يقال: «يردون المحشر ويصدرون منه متفرّقين، فقوم إلى الجنة وقوم إلى النار».

فالصدور يلحظ فيه جهة يخرج منها، والورود يلحظ فيه جهة ينتهي إليها، وعلى هذا الأساس يكون معنى ورود النهي هو وصوله إلى المكلّف، وبهذا يكون الاستدلال تامّاً.

وهذا الوجه ذهب إليه المحقّق الأصفهاني، حيث قال: «المراد من الورود هو الورود على المكلّف المساوق لوصوله إليه، والمراد بالإطلاق هو الترخيص الشرعي الظاهري وعدم تقيد المكلّف ظاهراً بطرف الترك أو بطرف الفعل فيكون دليلاً على المسألة، والتعبير عن الوصول بالورود تعبير شائع لا ينسبق إلى أذهان أهل العرف وغيره، بل الظاهر كما يساعده تتبّع موارد الاستعمالات أن الورود ليس بمعنى الصدور أو ما يساوقه، بل هو معنى متعدٍّ بنفسه، فهناك بلحاظه وارد ومورود فيقال (ورد الماء) و(ورد البلد) و(وردني كتاب من فلان) وإن كان بلحاظ إشراف الوارد على المورود وبما يتعدّى بحرف الاستعلاء . نعم، ربما يكون الوارد أمراً له محلّ في نفسه كالحكم فيقال ورد فيه نهي مثلاً. فالموضوع محلّ الوارد لا مضايف الوارد، بل مضايفه من ورده هذا التكليف الخاصّ، ولذا لا يصحّ أن يقال بالإضافة إلى الموضوع (ورده نهي) بل (ورد فيه) بخلاف المكلّف فإنّه الذي ورده التكليف أو ورد عليه بلحاظ إشرافه عليه.

وبالجملة: نفس معنى الورود متعدٍّ بنفسه إلى المورود، ولمكان التضايف لا يعقل الوارد إلاّ بلحاظ المورود، وليس المورود هنا إلاّ المكلّف دون محلّ الوارد، ولذا لو لم يكن الوارد محتاجاً إلى المحلّ لا يتعدى إلّا بنفسه أو بحرف الاستعلاء

بلحاظ الاشراف.

فتحقّق: أن الورود ليس بمعنى الصدور وما يساوقه مفهوماً حتى لا يحتاج في ذاته إلى مكلّف يتعلّق به، بل بمعنى يساوق الوصول إليه لتضايف الوارد والمورود، فتدبّر جيداً»[١].

مناقشة الوجه الثاني: إنا نسلّم أن الورود يستبطن وجود مورود عليه، إلا أن كون المورود عليه هو المكلّف لا دليل عليه؛ إذ يمكن أن يكون المورود عليه:

• إمّا هو المتعلّق كشرب التتن مثلاً ... وعليه فلا يكون الورود بمعنى الوصول، وعلى هذا لا يتمّ الاستدلال.

• و إمّا أن يكون الورود بمعنى الورود على المكلّف، لكن لا على نحو الانحلال، بحيث يكون كلّ مكلّف له ورود خاصّ به، بل ورود على جنس المكلّفين أي: على الأمة على نحو العموم المجموعي، فإذا صدر من الرسولﷺ خطاب وأوضحه للصحابة فيقال: إن هذا الخطاب ورد للأمة فيكون معنى الحديث «كلّ شيء مطلق حتى يصل تحريمه إلى الأمة» هذا يعني كون المراد بالورود هو الصدور لا الوصول، ومعه لا يكون الحديث مفيداً لإثبات البراءة.

تعليق على النص

المرحلة الثانية: المراد من النهي في الرواية هو النهي الواقعي[٢].

• قوله: «**منها ما روي عن الصادق**عليه السلام **من قوله كلّ شيء مطلق**».

البحث في سند الرواية: لم يتعرّض له المصنّف في الحلقة الثالثة وإن تعرّض له في البحث الخارج، لكن لأجل الفائدة نتعرّض بصورة مجمل لسند هذه الرواية.

والرواية كما هو واضح يرسلها الشيخ الصدوق عن الإمام الصادقعليه السلام،

---

(١) نهاية الدراية: ج٢، ص٤٥٧، وهنالك وجه آخر للأصفهاني نذكره في التعليق على النصّ.

(٢) لا يخفى أن المصنف لم يلج في البحث في هذه المرحلة، معلّلاً ذلك بعدم الثمرة فيها بعد بيان عدم تمامية الاستدلال بالرواية في المرحلة الأولى، لكن إتماماً للفائدة نذكرها هنا.

وفي مراسيل الشيخ الصدوق توجد ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأوّل: يرى أن ما ورد في الكتب الأربعة بما فيها مراسيل الشيخ الصدوق، فهو معتبر وموثوق[١].

الاتجاه الثاني: وهو الذي يذهب إلى أن مراسيل الشيخ الصدوق ليست حجّة سواء كانت بعنوان قال الصادق أم بعنوان روي عن الصادق عليه السلام.

وممن ذهب إلى ذلك السيد الخوئي والشهيد الصدر (رحمهما الله)[٢].

الاتجاه الثالث: وهو الاتجاه الوسط الذي يذهب إلى أن مراسيل الصدوق على قسمين: أحدهما: ما أرسله ونسبه إلى المعصوم بنحو الجزم، كقوله: قال أمير المؤمنين كذا. وثانيهما ما قال: روي عنه عليه السلام مثلاً. والقسم الأوّل من المراسيل هي المعتمدة المقبولة؛لأن ذلك شهادة من الصدوق على صدور الرواية من الإمام عليه السلام، مما يدلّ على وجود ما يثبت الصدور عند الشيخ[٣].

أمّا إذا كانت بعنوان «روي عن الصادق عليه السلام» فهو ليس بحجّة.

وبناء على مبنى الشهيد الصدر قدس سره على عدم قبوله المراسيل مطلقاً، فالرواية ساقطة سنداً بالإرسال؛ قال السيد الشهيد: «وأمّا سنده فهو ساقط بالإرسال؛ لأنه نقله الصدوق بعنوان قال الصادق، والمختار عندنا سقوط المراسيل سواء كان بعنوان قال المعصوم الظاهر في تعهد الناقل بصدوره أم بعنوان روي عنه»[٤].

• قوله: «**ما ذكره السيد الأستاذ من أن المغيى**» أي: الإباحة الظاهرية.

• قوله: «**فإن أريد تعليق الأولى على عدم الثاني**». أي: تعليق الإباحة الواقعية، والمراد من عدم الثاني هو النهي الواقعي.

---

(١) الفوائد الرجالية: ج٣، ص٣٠٠.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٥، ص٣٩.

(٣) انظر الرسائل الرجالية: ج٢، ص٤٧٢.

(٤) بحوث في علم الأصول: ج ٥، ص٣٩.

• قوله: «**ملاحظة نفس المتعلّق مورواداً عليه**». مثل شرب التتن أو أكل لحم الأرنب ونحوها.

• قوله: «**الثاني أن الورود يستبطن حيثية الوصول**». هذه الوجه الأوّل الذي استدلّ به المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه لإثبات دلالة الحديث على البراءة، وله وجه آخر وهو:

الوجه الثاني للمحقّق الاصفهاني لدلالة الرواية على البراءة

حاصل الوجه: إن الورود حتى لو قلنا بأنه ظاهر في الصدور، لكن لابدّ أن يحمل على الوصول في المقام؛ وذلك لوجود قرينة تستدعي هذا الحمل، وهذه القرينة هي قوله: «كلّ شيء مطلق» إذ من الواضح أن الصدور لا يتلاءم مع الإطلاق، سواء كان المراد من الإطلاق هو الإباحة الشرعية الواقعية أو كان المراد منه الإباحة الشرعية الظاهرية أو المراد منه الإباحة المالكية - بمعنى اللاحرج من قبل المولى في قبال المنع الحديث: «أن كلّ شيء مباح واقعاً ما لم يصدر النهي عنه من المولى» - ومرجعه إمّا إلى بيان أن غير الحرام مباح، وهذا لغو، كما هو واضح، لأنه لايحتاج إلى بيان.

وإمّا إلى عدم أخذ الحرمة في موضوع الإباحة؛ لكنه يلزم جعل عدم أحد الضدين شرطاً للضد الآخر، وهو باطل، لأنّ الضدين متلازمان.

و أمّا الإباحة الظاهرية: فلأن جعلها مغياة بعدم صدور النهي واقعاً غير صحيح لما يلي:

الأوّل: أن الموضوع في الحكم الظاهري الشرعي هو الجهل بالحكم الواقعي وعدم وصوله إلى المكلّف، وعلى هذا لايرتفع الحكم الظاهري إلا بوصول الحكم الواقعي إلى المكلّف، و أمّا مجرّد صدوره من الشارع من دون الوصول إلى المكلّف، فلا يرتفع الحكم الظاهري، وعلى هذا الاساس لا يصحّ جعل صدور النهي من الشارع غاية للإباحة الظاهرية، وإلا لزم تخلف الحكم عن

موضوعه، وهو محال؛ لأنّ الموضوع بمثابة العلّة لثبوت الحكم.

الثاني: إذا كان عدم صدور النهي موضوعاً للإباحة الظاهرية وكان مشكوك الحصول أيضاً، فلابدّ من إثبات الإباحة الظاهرية من التمسّك باستصحاب عدم الصدور، وهو غير صحيح ؛ والسبب في ذلك هو إمّا لكون الاستصحاب غير كافٍ في إثبات الحكم الظاهري وإن لم يكن هذا الخبر موجوداً، و إمّا لعدم صحّة التمسّك به.

الثالث: أن ظاهر الخبر - بناء على أن يكون المراد من الورود هو الصدور- جعل صدور النهي غايةً رافعةً للإباحة الظاهرية؛ وهو يرجع إلى فرض عدم الحرمة حدوثاً؛ ومقتضاه عدم الشكّ في الحرمة.

و أمّا الإباحة المالكية: فلأن إرادتها قبل الشرع - التي يحكم بها عقل كلّ عاقل- بعيدة غير مناسبة لمنصب الإمام عليه السلام المعد لتبليغ الأحكام.

وإذا ظهر عدم تلاؤم الإطلاق بجميع أقسامه مع إرادة الصدور من الورود فلابدّ من حمل الورود على الورود المساوق لوصول الحكم إلى المكلّف وإرادة الإباحة الشرعية الظاهرية من الإطلاق[1] .

• قوله: «**فالاستدلال بالرواية اذن غير تامّ، وعليه فلا أثر للحديث عن النقطة الثانية**».

لا يخفى أن المصنّف لم يلج في البحث في هذه المرحلة، معللاً ذلك بعدم الثمرة فيها بعد بيان عدم تمامية الاستدلال بالرواية في المرحلة الأولى، لكن إتماما للفائدة نقول:

المرحلة الثانية: المراد من النهي في الرواية هو النهي الواقعي

إننا لو بنينا على أن المراد من النهي في الرواية (حتى يرد فيه نهي) هو النهي بعنوانه الأوّلي أي: النهي الواقعي، فلا إشكال في أن يكون مفاد الرواية هو نفي

(١) انظر نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج٢، ص٤٥٢.

الاحتياط، ويكون دليل الاحتياط معارضاً مع مفاد الرواية، وعلى هذا تكون الرواية حاكمة على الاحتياط، لأنها تقول إن هذا لا يوجد فيه نهي واقعي، ومن الواضح أن الاحتياط يجعل النهي الظاهري لا الواقعي.

أمّا إذا قلنا إن المراد من النهي في الرواية هو النهي بعنوانه الثانوي أي: الأعمّ من النهي الواقعي والظاهري، ففي هذه الحالة يكون دليل الاحتياط حاكماً على مفاد الرواية؛ لأنه أُخذ في موضوع البراءة عدم وصول النهي، ولو كان نهياً ظاهرياً، والاحتياط يقول: جعلت النهي.

والصحيح هو إرادة خصوص النهي الواقعي؛ وذلك لأنّ الظاهر أن النهي في الرواية أضيف إلى موضوع القضية وهو «الشيء» في ذاته، فقيل «حتى يرد فيه نهي» وهو ظاهر في ورود النهي فيه بما هو على الشيء بذاته لا بما هو مشكوك الحرمة، وهذا يعني أن النهي واقعي، وعلى هذا فالمرحلة الثانية من الاستدلال تامّة، إلا أن المرحلة الأولى غير تامّة.

أقوال الأعلام في دلالة الحديث على البراءة وعدمها

ذهب الشيخ الأنصاري قدس سره إلى أن دلالة الحديث على البراءة أوضح من الكلّ، حيث قال: «ودلالته على المطلب أوضح من الكلّ، وظاهره عدم وجوب الاحتياط، لأنّ الظاهر إرادة ورود النهي في الشيء من حيث هو، لا من حيث كونه مجهول الحكم»[1].

فيما ذهب الآخوند إلى أن دلالة الحديث على البراءة مبني على أن يكون المراد من الورود هو الوصول أي: وصول النهي إلى المكلّف وعلمه به، وليس بمعنى صدوره من الشارع، وحيث إنا لم نجزم بأن المراد من الورود هو الوصول لأحتمال أن يكون المراد من الورود هو الصدور؛ وعلى هذا فلايمكن

---

(١) فرائد الأصول: ج٢، ص٤٣.

الاستدلال بالحديث على البراءة.

وهذا ما أشار إليه بقوله: «ودلالته تتوقّف على عدم صدق الورود إلا بعد العلم أو ما بحكمه، بالنهي عنه وإن صدر عن الشارع ووصل إلى غير واحد، مع أنّه ممنوع لوضوح صدقه على صدوره عنه سيما بعد بلوغه إلى غير واحد، وقد خفي على من لم يعلم بصدوره»[١].

أما المحقّق النائيني فذهب إلى عدم دلالة حديث الإطلاق على البراءة؛ لأنّ الاستدلال به على البراءة يتوقّف على أن يكون المراد من الشيء في قوله: (كلّ شيء) هو الشيء المجهول، وحيث إنّ الظاهر من لفظ «شيء» هو الشيء بعنوانه الأوّلي، فيكون الحديث دليلاً على كون الأصل في الأشياء في الشريعة هو الإباحة حتى يثبت المنع، ولا يدلّ على أن كلّ شيء مجهول الحكم مباح ظاهراً حتى يصل النهي عنه إلينا.

وهذا ما ذكره بقوله: «الاستدلال به يتوقّف على كون المراد من لفظ الشيء، الشيء المجهول ومن الورود الوصول، ولفظ الورود وإن كان ظاهراً في الوصول، إلا أن الظاهر أن المراد من لفظ الشيء هو الشيء بعنوانه الأوّلي، فيكون دليلاً على كون الأصل في الأشياء في الشريعة الإباحة حتى يثبت الحظر، وعليه يكون مفاد الرواية أجنبياً عن محلّ الكلام بالكلّية»[٢].

وذهب المحقّق العراقي قدّس سرّه أيضاً إلى عدم دلالة حديث الإطلاق على إثبات البراءة؛ اذ ليس من البعيد أن يكون من الورود هو مجرّد صدور النهي عن الشارع، لا وصوله إلى المكلّف.

وهذا ما ذكره بقوله: «وأمّا احتمال كون المراد من الورود هو مجرّد ورود النهي واقعاً لا وصوله إلى المكلّف فغير بعيد عن ظاهر الرواية، وعليه لابدّ في

---

(١) كفاية الأصول: ص٣٤٢.

(٢) أجود التقريرات: ج٣، ص٣١٧.

صحّة الاستدلال بها للمطلوب من سدّ هذا الاحتمال »[١].

وذهب السيد الخوئي قُدّسَ سرُّه إلى دلالة الحديث على البراءة في خصوص الشبهات التحريمية، حيث قال: «وأمّا احتمال كون المراد من الورود هو مجرّد ورود النهى واقعاً لا وصوله إلى المكلّف، فغير بعيد عن ظاهر الرواية. وعليه لابدّ في صحّة الاستدلال بها للمطلوب من سد هذا الاحتمال»[٢].

السيد الخميني قُدّسَ سرُّه ذهب إلى دلالة حديث الإطلاق على البراءة مطقاً، بدليل أن الإطلاق والإرسال في قوله عليه السلام: (حتى يرد نهي) باقٍ إلى ورود النهي؛ وليس المراد من الورود هو الصدور عن الشارع، لا نقطاع الوحي في زمان صدور الرواية.

وهذا ما ذكره بقوله: «المختار في معنى الرواية هذا كله محتملات الرواية حسب الثبوت، وأمّا مفادها حسب الإثبات فلا شكّ أن معنى قوله عليه السلام (حتى يرد فيه نهى) أن هذا الإطلاق والإرسال باقٍ إلى ورود النهى، وليس المراد من الورود هو الورود من جانب الشارع لانقطاع الوحي في زمان صدور الرواية، والحمل على النواهي المخزونة عند ولي العصر بعيد جداً، فإنّه على فرض وجود تلك النواهي عنده فتعيّن أن يكون المراد من الورود هو الوصول على المكلّف، وهذا عرفاً عين الحكم الظاهري المجعول في حقّ الشاكّ إلى أن يظفر على الدليل»[٣].

---

(١) نهاية الأفكار: ج٢، ص٢٣٠.

(٢) مصباح الأصول: ج٢، ص٢٧٩.

(٣) تهذيب الأصول: ج٢، ص٢٤٨.

(١٣)

حديث الرفع

المرحلة الأولى: في فقه الحديث بنحو الإجمال

- الجهة الأولى: في تصوير الرفع إلى الأمور المذكورة في الحديث
  - ✓ الاحتمال الأوّل: الرفع حقيقي وهو مقدّر كالمؤاخذة
  - ✓ الاحتمال الثاني: الرفع حقيقي لكن في عالم التشريع
  - ✓ الاحتمال الثالث: الرفع تنزيلي ... لا حقيقي
- الجهة الثانية حديث الرفع مسوق للامتنان؛ الثمرات الفقهية

ومنها: حديثُ الرفع المرويُّ عن النبيِّ صلى الله عليه وآله . ونصُّه «رُفع عن أمَّتي تسعةٌ: الخطأُ، والنسيانُ، وما أُكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يُطيقون، وما اضطُرّوا إليه، والحسدُ، والطيرةُ، والتفكّرُ في الوسوسة في الخلق، ما لم ينطِق بشفة» .

والبحثُ حول هذا الحديثِ يقعُ على ثلاث مراحل:

المرحلةُ الأولى: في فقه الحديثِ على وجه الإجمال، والنقطةُ المهمّةُ في هذه المرحلةِ تصويرُ الرفع الواردِ فيه، فإنّه لا يخلو عن إشكال؛ لوضوح أنّ كثيراً ممّا فُرضَ رفعُهُ في الحديث أمورٌ تكوينيةٌ ثابتةٌ وجداناً، ومن هنا كان لابدَّ من بذل عنايةٍ في تصحيح هذا الرفع، وذلك:

إمّا بالتقدير بحيثُ يكونُ المرفوعُ أمراً مقدّراً قابلاً للرفع حقيقةً، كالمؤاخذةِ مثلاً.

وإمّا بجعل الرفعِ منصبّاً على نفس الأشياءِ المذكورةِ ولكن بلحاظِ وجودِها في عالم التشريع بالنحو المناسبِ من الوجودِ لموضوع الحكمِ ومتعلّقِه في هذا العالم. فشربُ الخمرِ المضطرُّ إليه يرفعُ وجودَه التشريعيّ بما هو متعلّقٌ للحرمة، وروحُ ذلك رفعُ الحكم.

وإمّا بصبِّ الرفع على نفس الأشياءِ المذكورةِ بوجوداتِها التكوينية، ولكن يفترضُ أنَّ الرفعَ تنزيليٌّ وليس حقيقياً. فالشربُ المذكورُ نُزِّلَ منزلةَ العدم خارجاً، فلا حرمةَ ولا حدّ.

ولا شكّ في أنّ دليل الرفع على الاحتمالاتِ الثلاثة جميعاً يعتبرُ حاكماً على أدلّةِ الأحكام الأوّليةِ باعتبار نظره إليها. وهذا النظرُ:

إمّا أن يكون إلى جانب الموضوعِ من تلك الأدلّةِ كما هو الحالُ على

الاحتمال الثالث، فيكونُ على وزان (لا ربا بين الوالدِ وولده).

أو يكونُ إلى جانب المحمول ـ أي: الحكمِ ـ مباشرةً كما هو الحالُ على الاحتمالِ الأوّل إذا قدَّرنا الحكمَ فيكونُ على وزان (لا ضرر).

أو يكونُ إلى جانب المحمولِ ولكن منظوراً إليه بنظرٍ عنائيٍّ كما هو الحالُ على الاحتمال الثاني؛ لأنّ النظرَ فيه إلى الثبوت التشريعيِّ للموضوع وهو عينُ الثبوتِ التشريعيِّ للحكم، فيكونُ على وزان (لا رهبانيةَ في الاسلام). والظاهرُ أنّ أبعدَ الاحتمالاتِ الثلاثةِ الاحتمالُ الأوّلُ، لأنّه منفيٌّ بأصالة عدمِ التقدير.

فإن قيلَ: كما أنّ التقدير عنايةٌ، كذلك توجيهُ الرفع إلى الوجود التشريعيِّ مثلاً.

كان الجوابُ: إنّ هذه عنايةٌ يقتضيها نفسُ ظهورِ حالِ الشارعِ في أنّ الرفع صادرٌ منه بما هو شارعٌ وبما هو إنشاءٌ لا إخبار، بخلاف عناية التقدير فإنّها خلافُ الأصل حتّى في كلام الشارع بما هو مستعملٌ، كما أنّ الظاهرَ أنّ الاحتمالَ الثاني أقربُ من الثالث؛ لأنّ بعضَ المرفوعات مما ليس له وجودٌ خارجيٌّ ليتعقّلَ في شأنه رفعُه بمعنى تنزيل وجودِه الخارجي منزلةَ العدم كما في (ما لا يطيقون). فالمتعيّنُ إذن هو الاحتمالُ الثاني.

وتترتّبُ بعضُ الثمرات على هذه الاحتمالات الثلاثة.

فعلى الأوّل يكونُ المقدَّرُ غيرَ معلوم، ولابدّ مِن الاقتصار فيه على القدر المتيقّنِ من الآثار، خلافاً للآخَرَين؛ إذ يُتمسّكُ بناءً عليهما بإطلاق الرفعِ لنفي تمامِ الآثار.

كما أنّه على الثالث قد يُستشكلُ في شمول حديثِ الرفعِ لما إذا اضطُرَّ إلى الترك مثلاً؛ لأنّ نفيَ التركِ خارجاً عبارةٌ عن وضع الفعل، وحديثُ الرفع يتكفّلُ الرفعَ لا الوضع.

وخلافاً لذلك ما إذا أخذْنا بالاحتمال الثاني؛ إذ لا محذورَ حينئذٍ في تطبيق الحديثِ على الترك المضطرِّ إليه، لأنّ المرفوعَ ثبوتُه التشريعيُّ فيما إذا كان موضوعاً أو متعلّقاً لحكم، ورفعُ هذا النحو من ثبوته ليس عبارةً عن وضع الفعل؛ إذ ليس معناه إلاّ عدمَ كونِه موضوعاً أو متعلِّقاً للحكم، وهذا لا يعني جعلَ الفعل موضوعاً كما هو واضح.

وعلى أيِّ حالٍ، فحديثُ الرفع يدلُّ على أنّ الإنسانَ إذا شربَ المسكرَ اضطراراً أو أُكرِهَ على ذلك، فلا حرمةَ ولا وجوبَ للحدّ، كما أنّه إذا أُكرِهَ على معاملةٍ فلا يترتّبُ عليها مضمونُها. نعم، يختصُّ الرفعُ بما إذا كان في الرفعُ امتناناً على العباد، لأنّ الحديثَ مسوقٌ مساقَ الامتنان، ومن أجل ذلك لا يمكنُ تطبيقُ الحديثِ على البيع المضطرِّ إليه لإبطاله؛ لأنّ إبطالَه يعني إيقاعَ المضطرِّ في المحذور، وهو خلافُ الامتنان، بخلاف تطبيقِه على البيع المكرهِ عليه فإن إبطالَهُ يعني تعجيزَ المكرهِ عن التوصّل إلى غرضه بالإكراه.

الشرح

البحث في حديث الرفع يقع في مراحل ثلاث:

المرحلة الأولى: في فقه الحديث بنحو الإجمال.

المرحلة الثانية: في فقرة الاستدلال وهو «ما لا يعلمون».

المرحلة الثالثة: شمول فقرة الاستدلال للشبهات الموضوعية والحكمية.

المرحلة الأولى: في فقه الحديث بنحو الإجمال.

ويقع البحث في هذه المرحلة في جهتين:

الجهة الأولى: في تصوير الرفع إلى الأمور المذكورة في الحديث.

الجهة الثانية: أن حديث الرفع مسوق للامتنان.

الجهة الأولى: تصوير الرفع إلى الأمور المذكورة في الحديث

أي: نوع الرفع في الحديث الشريف أحقيقي أم مجازي ظاهري؟

والجواب على ذلك: إن جملة من الأمور التسعة المذكورة في هذا الحديث لا يمكن أن يتعلّق الرفع بها على حقيقتها؛ لكون كثير منها موجودة بالفعل في عالم التكوين كالخطأ والنسيان والاضطرار وأمثالها التي تحصل للأمة كثيراً، ولا يمكن للشارع رفعها؛ لعدم قابليتها للرفع والوضع الشرعيين، كما هو واضح، ومع ذلك نسب إليها الرفع، وعلى هذا الأساس لابدّ من بذل عناية لتصحيح هذا الرفع، والعناية المتصوّرة في المقام على ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأوّل: الرفع حقيقي وهو مقدر كالمؤاخذة والعقاب

هذا ما ذكره الشيخ قُدِّسَ سِرُّهُ في الرسائل من أن الرفع هو رفع حقيقيّ لكن لا بمعنى رفع العناوين الخارجية من النسيان والخطأ ... وإنّما رفع شيء مقدر لم يذكر في الرواية كالعقاب والمؤاخذة ونحوهما، فالمرفوع عند شرب الخمر

للمضطرّ مثلاً هو حكم شرب الخمر وهو الحد، وهكذا في بقية الموارد، فالرفع حقيقي والمرفوع حقيقي أيضاً، لكن متعلّق الرفع أمر مقدّر غير مذكور في الحديث، والأمر المقدر يعرف ببركة دلالة الاقتضاء وهي أن صدق كلام المتكلم أو صحّة كلامه عقلاً أو شرعاً أو عرفاً متوقّفة على تقدير شيء، وعلى هذا فإنّ صدق الرواية متوقّف على تقدير شيء يكون هو المرفوع حقيقة، لأنّ الأشياء المذكورة في الرواية كالنسيان والاضطرار والإكراه... لا شبهة في وقوعها للأمة، فلا يمكن أن يخبرنا النبيﷺ برفع هذه الأمور المتحقّقة في الخارج، وعلى هذا فلابدّ من تقدير شيء مرفوع. فيكون هذا الحديث على وزان حديث «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»[(١)] أي: لا حكم ضرريّ في الإسلام، فالشارع يقول إني لم أجعل في حقكم حكماً ضررياً، فإذا لزم من الوضوء مثلاً ضرر، فالوضوء غير واجب. إذاً الرفع حقيقي، لكن للحكم المقدر.

قال الشيخ في الرسائل: «إن المرتفع في (ما لا يعلمون) وأشباهه مما لا يشمله أدلّة التكليف، هو إيجاب التحفّظ على وجه لا يقع في مخالفة الحرام الواقعي، ويلزمه ارتفاع العقاب واستحقاقه، فالمرتفع أوّلاً وبالذات أمر مجعول يترتّب عليه ارتفاع أمر غير مجعول»[(٢)].

الاحتمال الثاني: الرفع حقيقي وهو رفع وجود الأشياء في عالم التشريع

أي: الرفع حقيقي أيضاً، لكن لا من حيث وجودات الأشياء التكوينية، بل من حيث وجوداتها في عالم التشريع.

بيان ذلك: إن الشارع حينما يضع حكماً لموضوع ما، لابدّ أن يعتبر وجود الموضوع أوّلاً ثم يضع الحكم بإزاءه، لأنّ نسبة الحكم إلى الموضوع نسبة المعلول إلى علته، فإذا لم يوجد موضوع فلا يمكن أن يضع الشارع حكماً.

---

(١) الكافي، الشيخ الكليني: ج٥، ص٢٩٣.

(٢) فرائد الأصول: ج٢، ص٣٤.

إذا تبيّن ذلك نقول إن الشارع رفع الأشياء المذكورة في حديث الرفع من الخطأ والنسيان ... لكن ليس برفع وجوداتها الخارجية وإنّما برفع وجودها في عالم التشريع، بمعنى أن شرب الخمر نسياناً أو خطأً أو إكراهاً لم يقع موضوعاً للحرمة، نظير قولهﷺ «**لا رهبانية في الإسلام**» أي: رفع الرهبانية (التي هي الاعتزال عن الناس كلياً والتخلي للعبادة وترك المحللات من الدنيا) فالرفع حقيقي، لكن المرفوع هو الوجود المناسب للرافع وهو الرفع في عالم التشريع لا في الواقع الخارجي، أي أن الرهبانية لم تقع موضوعاً للحكم الاستحبابي في الإسلام، وهكذا الكلام في حديث الرفع بمعنى أن الفقرات التسع من الخطأ وغيره لم تقع موضوعاً للحكم في عالم التشريع، فينتفي حكمها.

بعبارة أخرى: إن الحديث يرجع في الحقيقة إلى رفع الحكم، لأنه حينما يرفع الموضوع فهو يرفع الحكم أيضاً؛ لأنّ نسبة الحكم إلى الموضوع نسبة المعلول إلى علته، فالحديث يريد أن يقول: إن شرب الخمر حيث إنّه صدر خطأً فهو ليس بحرام، إلا أن الشارع لم ينفِ الحكم مباشرة، ولكن نفى الحكم بنفي موضوعه.

الاحتمال الثالث: الرفع تنزيلي تعبّدي للأشياء التسعة المذكورة لا حقيقي

بمعنى أن هذه الأشياء التسعة المذكورة في الحديث مرفوعة رفعاً تنزيلياً تعبّدياً، وليس رفعاً حقيقياً، بمعنى أن شرب الخمر من المضطرّ أو المكره أو الناسي ينزل منزلة العدم، في عالم التشريع لا في عالم التكوين، فيكون تصرّف الشارع في الرفع، لا في المرفوع، على وزان حديث «**لا ربا بين الوالد والولد**» حيث نزَّل الربا الخارجي منزلة العدم تشريعاً.

حكومة حديث الرفع على أدلّة الأحكام الأوّلية

من الواضح أن دليل حديث الرفع حاكم على الأدلّة الأوّلية؛ لأنه ناظر إليها، ولكي يتّضح هذا المطلب بشكل واضح ينبغي أن نستذكر معنى الحكومة،

حيث تقدّم في الحلقة الثانية أن نظر أحد الدليلين إلى الدليل الآخر نظر تفسير له، يكون على نحوين:

الأوّل: نظر الدليل الحاكم إلى موضوع الدليل المحكوم، أي: يتصرّف في موضوع الدليل المحكوم من قبيل: «**لا ربا بين الوالد وولده**» الذي يتصرّف في موضوع الربا ويقول لا ربا بين الوالد وولده، أي: ينزل الربا منزلة العدم.

الثاني: نظر دليل الحاكم إلى محمول الدليل المحكوم، أي: ينظر إلى الحكم ويتصرّف به من قبيل «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» فإنّه ينفي الحكم الضرري، فإذا كان الوضوء مستلزماً للضرر، فدليل (لا ضرر) يرفع وجوب الوضوء أي: المحمول وهو الحكم.

وإذا تبيّن ذلك نقول: إنّ حديث الرفع حاكم على أدلّة الأحكام الأوّلية؛ لأنه ناظر إليها على جميع الاحتمالات:

فعلى الاحتمال الأوّل يكون ناظراً إلى الحكم أي: المحمول، أي: لا حكم في حالة عدم العلم أو الاضطرار والنسيان، فيكون على وزان حديث لا ضرر الذي ينفي الحكم الضرري.

أمّا على الاحتمال الثاني – وهو أن الرفع للأشياء بوجودها التشريعي – فإنّ الدليل الحاكم يتصرّف في المحمول (أي: الحكم) أيضاً، لكن لا بصورة مباشرة كما في الاحتمال الأوّل، وإنّما يرفع الحكم من خلال رفع الموضوع، فيكون على وزان حديث لا رهبانية في الإسلام الذي ينفي وقوع الرهبانية في عالم التشريع وينفي استحبابها.

أمّا على الاحتمال الثالث (الرفع التنزيلي) فحديث الرفع ناظر إلى موضوع أدلّة الأحكام الأوّلية، من قبيل قولنا «لا ربا بين الوالد وولده» فهو ناظر إلى موضوع الربا، وينزّل الربا بين الوالد والولد منزلة العدم بمعنى نفي حرمته.

بعد أن اتّضحت الاحتمالات الثلاثة في الحديث يقع الكلام في أمرين:

الأمر الأوّل: في بيان ما هو الأظهر من الاحتمالات الثلاثة.

الأمر الثاني: في بيان الثمرات المترتّبة عليها.

الأمر الأوّل: في بيان ما هو الأظهر من الاحتمالات الثلاثة

ويقع البحث في هذا الأمر في مسألتين:

المسألة الأولى: في تعيين الاحتمالين الأخيرين قبال الاحتمال الأوّل

لقائل أن يقول: إن الاحتمالات الثلاثة المتقدّمة جميعاً فيها عناية فتتعارض فيما بينهما وتتساقط ويكون الحديث مجملاً، لأنه على الاحتمال الأوّل - وهو تقدير شيء كالمؤاخذة والعقاب- فينفى بأصالة عدم التقدير.

أمّا الاحتمال الثاني - رفع الأشياء بوجود ها التشريعي- فينفى بأصالة الظهور في أن المرفوع ليس الوجود التشريعي وإنّما الوجود التكويني.

أمّا الاحتمال الثالث - وهو أن الرفع تنزيلي- فينفى بأصالة الظهور في كون الرفع هو الرفع الحقيقي لا الرفع التنزيلي، وعلى هذا فتتعارض هذه الاحتمالات وتتساقط.

والجواب: إن الاحتمال الأوّل أبعد الاحتمالات؛ لأنه منفيّ بأصالة عدم التقدير، إذ التقدير خلاف الظهور سواء كان المتكلم شارعاً أم ليس بشارع؛ فحذف جزء من الكلام ثم تقديره لا ينبغي أن يرتكبه أيّ متكلم ولو كان شارعاً.

إن قيل: جميع الاحتمالات في خلاف الظهور متساوية فتتساقط.

أي: لقائل أن يقول: كما أن التقدير في الاحتمال الأوّل خلاف الأصل والظهور الأوّلي في الكلام؛ لأنّ الأصل عدم التقدير، فكذلك الاحتمالان الثاني والثالث فيهما ارتكاب خلاف الظهور أيضاً؛ فإنّ توجيه الرفع إلى الوجود التشريعي (كما في الاحتمال الثاني) أو كون الرفع تنزيلي (كما في الاحتمال الثالث) خلاف الظهور أيضاً، وعلى هذا فالاحتمالات الثلاثة في عرض واحد في عدم

إمكان الأخذ بالظهور الأوّلي للكلام في الحديث؛ إذ لا فرق في إعمال العناية وارتكاب خلاف الظهور على جميع الاحتمالات.

الجواب: الاحتمال الأوّل لايمكن الأخذ به في المقام.

بيانه: يوجد فرق بين الاحتمال الأوّل والاحتمالين الآخرين، وحاصل هذا الفرق: هو أن ظاهر حال الشارع حينما يتكلم بكلام فهو يتكلم بما هو مشرّع، ولابدّ أن يكون كلامه منسجماً بما هو مشرّع، وعلى هذا الأساس فإنّ الاحتمال الثاني- وهو الرفع للأشياء بوجودها التشريعي- يكون الرفع فيه يناسب الشارع بما هو مشرّع.

أمّا الاحتمال الأوّل - الذي يكون المرفوع شيء مقدر- فلا يناسب الشارع بما هو شارع، ولا توجد قرينة تساعد عليه؛ لأنّ تقدير كلمة محذوفة خلاف الظاهر وخلاف الأصل الأوّلي في الظهور حتى من المشرّع بما هو مشرّع، لأنّ أصالة الظهور تقتضي أن المتكلم في أية حالة فرض، أن يذكر في مقام الإثبات كلّ ما يريده جداً في مقام الثبوت ولا يحذف منه شيئاً لأصالة التطابق بينهما.

أمّا على الاحتمال الثاني - رفع الأشياء بوجودها التشريعي- فهو وإن كان خلاف الطبع الأوّلي للمتكلم، إلّا أنّه مع الأخذ بعين الاعتبار حال الشارع بما هو شارع لا يكون خلاف الظهور وإنّما يكون منسجماً ومناسباً مع حال الشارع، لأنّ الشارع حينما يتكلم، فكلامه بلحاظ شارعيته وبلحاظ لوح التشريع والإنشاء لا بلحاظ التكوين والإخبار، ولذا إذا جاءت جملة خبرية في كلام الشارع نحملها على وظيفة الشارع وهي الإنشاء.

أمّا الاحتمال الثالث- وهو أن الرفع تنزيلي- فإنّه يناسب الشارع بما هو شارع، بخلاف الرفع التكويني الذي لا يستطيع الشارع رفعه حقيقة، وإنّما يستطيع رفعه تعبّداً وتنزيلاً.

إذن الصحيح أن التقدير وإن كان خلاف الظهور في الاحتمالين الثاني

والثالث، لكن فرق بين خلاف الظهور في الاحتمال الأوّل وبين الآخرين، لأنه في الاحتمال الأوّل خلاف الظهور مطلق سواء كان شارعاً أم غيره، أمّا في الاحتمالين الأخيرين فإن خلاف الظهور لغير الشارع، أمّا بالنسبة إلى الشارع بما هو شارع فلا يوجد خلاف للظهور.

المسألة الثانية: تعيين الاحتمال الثاني في قبال الثالث

بعد أن اتّضح ترجيح الاحتمالين الأخيرين على الاحتمال الأوّل، يقع الكلام في أيّ من الاحتمالين الأخيرين مرجّح على الآخر؟

فنقول إن المرجّح هو الاحتمال الثاني، وذلك لأنه على الاحتمال الثالث الذي يكون فيه الرفع تنزيليّاً، يقتضي أن يكون للأمور المذكورة في حديث الرفع من الخطأ والنسيان... وجود خارجي حتى يصحّ رفعها تنزيلاً، مع أنّنا نجد أن بعض فقرات الحديث لا وجود حقيقي لها، لأنّ من جملة فقرات الحديث هي فقرة «رفع ما لا يطيقون» أي: ما يعجزون عن الفعل، وما يعجز عنه المكلّف لا يصدر عنه خارجاً وتكويناً، لكي يرفع وجوده الخارجي تنزيلاً، وبما أن ظاهر الحديث كون الرفع في جميع الفقرات واحداً، فلابدّ أن ينسجم الرفع في جميع العناوين المذكورة، وحيث إنّ بعض فقراته كفقرة «ما لا يطيقون» ليس لها وجود خارجي حتى يتعقل بشأنها الرفع، كما لو ترك الحج بسبب عدم استطاعته، فلا يوجد شيء خارجاً لكي يرفع تنزيلاً، فعلى هذا لا تتمّ دلالة الحديث على الاحتمال الثالث.

أمّا بناء على الاحتمال الثاني، فالرفع للوجود التشريعي، ومن الواضح أن الوجود التشريعي غير مختصّ بالأُمور الوجودية، بل شامل للأمور العدمية أيضاً، فإن ترك الصوم يكون موضوعاً للحرمة في عالم التشريع لوجوب الكفارة، وعدم الإتيان بالنذر موضوعاً للكفارة.

إذن بناء على الاحتمال الثاني فإن حديث الرفع شامل للأمور الوجودية

كفعل الحرام إكراهاً أو نسياناً أو اضطراراً، وشامل كذلك للأمور العدمية كالاضطرار لترك واجب. فمن ترك الصوم اضطراراً، فحديث الرفع ينفي وقوع الترك - ترك الصوم- موضوعاً للحرمة في عالم التشريع.

ولا يخفى أن العرف يفهم من رفع الشيء بحسب عالم التشريع بنحو ينطبق على ترك الواجب وفعل الحرام على حدّ سواء، وإن فرض بالتدقيق الأصولي الفرق بين فعل الحرام وترك الواجب، بوقوع الأوّل موضوعاً للحكم الشرعي خلافاً للثاني.

وبهذا يتحصّل أن الاحتمال الثاني هو المتعيّن.

الأمر الثاني: في بيان الثمرات المترتّبة على الاحتمالات المتقدّمة

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: بيان الثمرة على الاحتمال الأوّل مقابل الاحتمالين الآخرين

ذكر المصنّف أنّه على الاحتمال الأوّل لا يتمّ الإطلاق في الحديث، خلافاً للاحتمالين الآخرين.

بيانه: بناء على الاحتمال الأوّل وهو التقدير، لا يعلم ما هو المقدّر: هل المؤاخذة والعقاب، أم الحكم، أم شيء آخر غيرهما، كذلك لا يعلم حدوده ودائرته وأنّه جميع الآثار أم بعضها، فيقتصر على القدر المتيقّن من الآثار وهو رفع المؤاخذة والعقاب؛ لأنها ترتفع بارتفاع الحكم.

إن قيل: لماذا لا نتمسّك بالإطلاق لجميع المحتملات المقدرة، لأنّ حذف المتعلّق يدلّ على العموم، وحيث إنّ متعلّق الرفع محذوف فيتمسّك بالإطلاق لجميع احتمالات المقدر؟

الجواب: إن حذف المتعلّق يدلّ على العموم فيما لو كان المتعلّق المحذوف معلوماً ومعيّناً ولا نعلم أن دائرته وسيعة أم ضيقة، أمّا إذا كان المتعلّق المحذوف غير متعيّن، فلا يدلّ على العموم، وفيما نحن فيه أن المتعلّق المحذوف

غير متعيّن، فلا يدلّ على العموم.

وإلى هذا أشار السيد الشهيد بقوله: «ولا يمكن رفع الإجمال لا على أساس قرينة مناسبة عرفية كما في بعض المقدرات مثل ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ المِيتَةُ﴾ و﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ إذ في كلا التقديرين يكون هناك مفهوم معيّن يُشكّ في المراد منه، لا ما إذا شكّ في المفهوم المقدر وأنه الأعمّ أو الأخص، فإن مقدّمات الحكمة لا تعيّن المفهوم وإنّما تثبت عدم القيد فيه، وعلى هذا فلابدّ من الاقتصار على القدر المعيّن وهو رفع المؤاخذة»[1].

أمّا على الاحتمالين الآخرين فلا يوجد شيء محذوف، إذ على الاحتمال الثاني أن الموضوع معيّن وهو الوجود التشريعي للأشياء، ولكن نشكّ أن الرفع لبعض آثار الموضوع أم لجميعها، فمقتضى الإطلاق هو رفع جميع الآثار المترتّبة على الموضوع، فمثلاً الفعل المضطرّ إليه له وجودات تشريعية بعدد الأحكام المترتّبة عليه، وبالإطلاق نرفع جميع الأحكام المتعلّقة به، إلا ما يكون في رفعها خلاف الامتنان كما سيأتي بيانه.

وأمّا على الاحتمال الثالث فنتمسّك بالإطلاق أيضاً لرفع جميع الآثار المترتّبة على الموضوع وتنزيلها منزلة العدم؛ ولهذا لا يشكّ العرف في التمسّك بإطلاق أدلّة التنزيل لإثبات جميع الآثار ما لم تكن هناك قرينة على الاختصاص.

المسألة الثانية: في بيان الثمرة المترتّبة على الاحتمال الثاني والثالث

اتّضح مما تقدّم أنّه على الاحتمال الثالث- وهو الرفع التنزيلي- لا يكون حديث الرفع رافعاً للأمور العدمية. فالفعل الصادر من المكلّف عن نسيان أو إكراه، كشرب الخمر، يمكن ورود الرفع عليه وجعله بمنزلة العدم وكأن لم يصدر، و أمّا الفعل الذي لم يصدر من المكلّف وكان تاركاً له عن نسيان وإكراه،

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٥، ص٤٨.

مثل ترك الصوم أو ترك الحج، فلا محلّ للرفع فيه، لأنّ رفع المعدوم لا يمكن إلا بالوضع والجعل، لأنّ سلب السلب إيجاب، فيكون مفاد حديث الرفع الوضع لا الرفع، وهو خلاف مفاد حديث الرفع.

وهذا ما أشار إليه المحقّق النائيني قدس سره حيث قال: «إنه فرق بين الوضع والرفع، فإنّ الوضع يتوجّه على المعدوم فيجعله موجوداً ويلزمه ترتيب آثار الوجود على الموضوع، والرفع يتوجّه على الموجود فيجعله معدوماً ويلزمه ترتيب آثار العدم على المرفوع، فالفعل الصادر من المكلّف عن نسيان أو إكراه يمكن ورود الرفع عليه وجعله كأن لم يصدر، فلا يترتّب عليه آثار الوجود إن كان موافقاً للتوسعة والامتنان، و أمّا الفعل الذي لم يصدر من المكلّف وكان تاركاً له عن نسيان وإكراه فلا محلّ للرفع فيه لأنّ رفع المعدوم لا يمكن إلا بالوضع والجعل، وحديث الرفع لا يتكفّل الوضع، بل مفاده الرفع»[1].

أمّا بناء على الاحتمال الثاني - وهو رفع الأشياء بوجودها التشريعي - فيمكن تطبيق حديث الرفع؛ لأنّ رفع الأشياء بوجودها التشريعي غير مختصّ بالأُمور الوجودية، بل شامل للأمور العدمية أيضاً، فإنّ حديث الرفع على الاحتمال الثاني ينفي وقوع ترك الصوم موضوعاً للحرمة في عالم التشريع.

إذن بناء على الاحتمال الثاني يتّضح رفع جميع الآثار المترتّبة على الأمور التسعة المذكور في حديث الرفع من الخطأ والنسيان... وعلى هذا الأساس إذا أكره المكلّف على شرب الخمر - مثلاً - فيرفع عنه أثر الحرمة وكذلك يرفع الحدّ أيضاً؛ لأنّ المرفوع هو جميع الآثار لما يقتضيه الإطلاق، وكذلك لو أُكره المكلّف على معاملة كالبيع مثلاً، فلا يترتّب مضمونها من النقل والانتقال وهكذا الأمر في بقية الموارد.

وبهذا يتّضح أن أرجح الاحتمالات هو الاحتمال الثاني.

---

(١) فوائد الأصول: ج٣، ص٣٥٣.

الجهة الثانية حديث الرفع مسوق للامتنان

وتساق في المقام قرينتان:

القرينة الأولى: القرينة اللفظية وهي تعدية الرفع بـ«عن» الظاهر في وجود ثقل أزيح، ورفع الثقل فيه امتنان، كما في قوله تعالى: ﴿**ورفعنا عنك وزرك**﴾ (الانشراح: ٢).

القرينة الثانية: وهي قرينة سياقية، بمعنى أن الحديث وردت في سياق إظهار التحبّب والتودّد، حيث إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أضاف الرفع إلى أمته، ومثل هذا اللسان يشعر بأنه في مقام الامتنان والتلطّف.

وهاتان القرينتان وإن اشتركتا في عدم انطباق الحديث في مورد لا امتنان فيه، لكن يوجد فرق بينهما وهو أنّه على القرينة الأولى - اللفظية- تقييد الرفع بكونه امتناناً لمن رفع عنه سواء خالف الامتنان للآخرين أم لا.

أمّا القرينة الثانية (السياقية) فهي تمنع إطلاق الرفع إذا خالف الامتنان لنفس الشخص المرفوع عنه التكليف أو كون الرفع خلاف الامتنان للآخرين.

قال صاحب الكفاية: «وقد انقدح بذلك أن رفع التكليف كان منّة على الأمة، حيث كان له تعالى وضعه بما هو قضيته من إيجاب الاحتياط فرفعه»[1].

وقد بيّن المحقّق الأصفهاني قدس سره دلالة الحديث على الامتنان بوجه آخر، حيث قال: «إن ورود الخبر مورد الامتنان يقتضي أن الجهات الموجبة للمنة برفع الأحكام والآثار هي هذه العناوين المأخوذة في الخبر من الجهل والخطأ والنسيان والإكراه والاضطرار، فإذا كانت هذه الجهات مقتضية لرفع تلك الأحكام فلا محالة ليست بما هي مقتضية لثبوتها؛ إذ لا يعقل أن يكون العنوان الواحد مقتضياً لطرفي النقيض، فموضوعات تلك الأحكام المستدعية لها ذات المجهول وذات ما أكره عليه وهكذا، وعليه فلا يكون الخبر رافعاً لآثار الخطأ والنسيان بما هما حتى يلزم ورود التخصيص الكثير عليه»[2].

---

(١) كفاية الأصول: ص٣٨٧.

(٢) نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج٢، ص٤٤٢.

الثمرات الفقهية المترتّبة على كون الحديث مسوقاً للامتنان

فرّع الفقهاء على هذه النكتة ثمرات:

منها: بطلان المعاملات الإكراهية لأنّ في رفعها امتناناً على المكره، مضافاً إلى تعجيز المكره عن التوصّل إلى غرضه بالإكراه، وهذا بخلاف المعاملات الاضطرارية كمن اضطرّ إلى بيع داره لتحصيل مال ينفعه في علاج ولده، فإنّ رفع ذلك لا يكون امتناناً على المكلّف، بل يؤدي إلى إيقاعه في المحذور، وعلى هذا الأساس فصّل الفقهاء بين بيع المكره عليه فحكموا بالبطلان، وبين البيع المضطرّ إليه فقالوا بالصحّة.

ومنها: إن حديث الرفع لا يشمل الإكراه على إيذاء شخص أو قتله؛ لأنه خلاف الامتنان لذلك الشخص وإن كان تخفيفاً للمكره، فلو قال الظالم لشخص لو لم تقتل فلان لضربتك، فلا يجوز للمكره قتل ذلك الشخص؛ لأنه خلاف الامتنان على الأمّة.

تعليق على النص

• قوله ﭬ: «**والنقطة المهمّة في هذه المرحلة تصوير الرفع**». أي: تصوير المرفوع وهي أهمّ جهة في هذه المرحلة التي فيها مباحث متعدّدة.

• قوله: «**فشرب الخمر المضطرّ إليه يرفع وجوده التشريعي بما هو متعلّق للحرمة، وروح ذلك رفع الحكم**». الرفع هنا حقيقي، لكن للوجود التشريعي، ويرجع في الحقيقة إلى رفع الحكم أي: لا يوجد شرب للخمر في لوح التشريع.

• قوله: «**بالنحو المناسب من الوجود لموضوع الحكم ومتعلّقه في هذا العالم**». أي: في عالم التشريع لا عالم التكوين، فما كان وجوده مناسباً أن يكون موضوعاً للحكم فيرفع موضوعيته للحكم، وما كان أن يكون متعلّقاً للحكم، فحديث الرفع يرفع متعلّقيته.

• قوله: «**فالشرب المذكور نزّل منزلة العدم خارجاً فلا حرمة ولا حدّ**». لا

يخفى أن التنزيل يصحّ إذا كان للمنزّل عليه آثار شرعية، أمّا إذا لم يكن له آثار شرعية فلا معنى للتنزيل، ومن هنا يتّضح الفرق بين التنزيل والاعتبار، فالتنزيل يشترط وجود آثار شرعية للمنزل عليه، أمّا الاعتبار فلا يشترط وجود الآثار.

• قوله: «**على الثالث قد يستشكل...**». كلمة «قد» إذا دخلت على الفعل المضارع تفيد التقليل، ومقصود السيد الشهيد ﭪ من التعبير بها في المقام هو للإشارة إلى إمكانية دفع الإشكال المتوجّه على هذا الاحتمال، وهو أن رفع العدم مساوق لوضع الوجود، فلا يكون مشمولاً بحديث الرفع، كما تقدّم بيانه.

وحاصل الإجابة عن الإشكال هو أن الإشكال لا يتمّ على الإطلاق لأنّ الرفع التشريعي تارة نختار تعلّقه بالعنوان الأوّلي أي: بذات ما اضطرّوا إليه... وتارة أخرى نختار تعلّقه بالعنوان الثانوي، أي: بعنوان ما اضطرّوا إليه بذاته. فعلى الأوّل وهو تعلّق الرفع بذات المضطرّ إليه يأتي الأشكال؛ لأنّ ذات المضطرّ إليه أمر عدمي ورفع هذا الأمر العدمي مساوق لوضعه، فلا يكون مشمولاً بحديث الرفع، أمّا إذا اخترنا الثاني وهو تعلّق الرفع بعنوان ما اضطرّوا لا بذات ما اضطرّوا، فلا يرد الإشكال؛ لأنّ عنوان ما اضطرّوا أمر ثبوتي، وإن كان منتزعاً من أمر عدمي، كما لو لم يقم شخص لأبيه، فعدم القيام وإن كان أمراً عدمياً، لكن ينتزع منه عنوان ثبوتي، كعنوان الإهانة وهو (عنوان الاهانة) وإن كان منطبقاً على أمر عدمي، لكن يصحّ إسناد الرفع التشريعي إليه، كأن يقال: (رفعت عنك الإهانة) من دون أية عناية[1].

---

(١) انظر مباحث الأصول (تقرير السيد الحائري): ج٣ من القسم الثاني، ص١٨٧.

(١٤)

حديث الرفع

المرحلة الثانية: الاستدلال بفقرة (ما لا يعلمون) على البراءة

- دلالة الحديث على التأمين ولو كان مجملاً
- أدلّة القائلين بأن الرفع واقعي لا ظاهري
- الردّ على القائلين بأن الرفع واقعي

✓ الوجه الأوّل: عدم الحاجة في مقام الامتنان إلى رفع الواقع

✓ الوجه الثاني: العناية في الرفع متحقّقة ولو كان واقعياً

[المرحلة الثانية: الاستدلال بفقرة «ما لا يعلمون» على البراءة]

المرحلةُ الثانيةُ في فقرةِ الاستدلال، وهي «رُفعَ ما لا يعلمون»، وكيفيةِ الاستدلال بها.

وتوضيحُ الحالِ في ذلك: أنّ الرفعَ هنا إمّا واقعيٌّ وإمّا ظاهريٌّ، وقد يقال: إنَّ الاستدلالَ على المطلوبِ تامٌّ على التقديرين، لأنّ المطلوبَ إثباتُ إطلاقِ العنانِ وإيجادُ معارضٍ لدليلِ وجوبِ الاحتياط لو تمّ، وكلا الأمرينِ يحصلُ بإثبات الرفعِ الواقعيِّ أيضاً كما يحصلُ بالظاهريّ.

ولكنَّ الصحيحَ عدمُ اطّرادِ المطلوب على تقدير حملِ الرفعِ على الواقعيّ، إذ كثيراً ما يتّفقُ العلمُ أو قيامُ دليلٍ على عدم اختصاصِ التكليفِ المشكوكِ ـ على تقدير ثبوتِه ـ بالعالم، ففي مثل ذلك يجبُ الالتزامُ بتخصيص حديثِ الرفعِ مع الحمل على الواقعية، خلافاً لما إذا حُمِل على الرفع الظاهريّ.

نعم، يكفي للمطلوب عدمُ ظهور الحديثِ في الرفع الواقعي؛ إذ حتّى مع الإجمال يصحُّ الرجوعُ إلى حديث الرفع في الفرض المذكور؛ لعدم إحرازِ وجودِ المعارضِ أو المخصِّصِ لحديث الرفعِ حينئذ.

وعلى أيِّ حالٍ فقد يقال: إنّ ظاهرَ الرفعِ كونُه واقعياً؛ لأنّ الحملَ على الظاهريِّ يحتاجُ إلى عنايةٍ، إمّا بجعل المرفوعِ وجوبَ الاحتياطِ تجاهَ ما لا يُعلمُ ـ لا نفسِه ـ وهو خلافُ الظاهر جدّاً، وإمّا بتطعيم الظاهريةِ في نفس الرفع بأن يفترضَ أنّ التكليف له وضعان ورفعان: واقعيٌّ وظاهريٌّ. فوجوبُ الاحتياط وضعٌ ظاهريٌّ للتكليف الواقعيّ، ونفيُ هذا الوجوبِ رفعٌ ظاهريٌّ له . وكلُّ ذلك عنايةٌ، فيتعيَّنُ الحملُ على الرفع الواقعي.

والجوابُ على ذلك بوجهين:

الوجهُ الأوّل: ما عن المحقّقِ العراقيِّ قدّس الله روحه من أنَّ الحديثَ لمّا

كان امتنانياً والامتنانُ يرتبطُ برفع التكليفِ الواقعيِ المشكوكِ ببعض مراتبِه ـ أي: برفع وجوبِ الاحتياطِ من ناحيتِه سواءٌ رُفِعتِ المراتبُ الأخرى أو لاـ فلا يكونُ الرفعُ في الحديث شاملاً لتلك المراتب، فالامتنانُ قرينةٌ محدِّدةٌ للمقدار المرفوع.

ويمكنُ الاعتراضُ على هذا الوجه: بأنّ الامتنانَ وإن كان يحصلُ بنفي إيجابِ الاحتياطِ ولا يتوقّفُ على نفي الواقع، ولكن لّما كان نفيُ إيجابِ الاحتياطِ بنفسه قد يكونُ بنفي الواقعِ رأساً، أمكن أن تكونَ التوسعةُ الممتنُّ بها مترتّبةً على نفي الواقعِ ولو بالواسطة، ولا يقتضي ظهورُ الحديث في الامتنان سوى كونِ مفادِه منشأً للتوسعة والامتنانِ ولو بالواسطة.

الوجهُ الثاني: أنّ الرفعَ إذا كان واقعياً فهذا يعني أخذَ العلمِ بالتكليف فيه، فإن كان بمعنى أخذِ العلم بالتكليف المجعولِ قيداً فيه فهو مستحيلٌ ثبوتاً كما تقدّم، وإن كان بمعنى أخذِ العلمِ بالجعل قيداً في المجعول فهو ممكنٌ ثبوتاً ولكنه خلافُ ظاهر الدليلِ جدّاً؛ لأنّ لازمَ ذلك أن يكونَ المرفوعُ غيرُ المعلومِ؛ لأنّ الأوّل هو المجعولُ، والثاني هو الجعل، مع ظهور الحديثِ في أنَّ العلمَ والرفعَ يتبادلان على مصبٍّ واحد، وهذا بنفسِه كافٍ لجعل الحديثِ ظاهراً في الرفع الظاهريّ، وبذلك يثبتُ المطلوب.

الشرح

تقدّم الكلام في المرحلة الأولى التي كرِّست للبحث في فقه الحديث إجمالاً، وتبيّن أن حديث الرفع يدلّ على أن الانسان إذا شرب المسكر - مثلاً- اضطراراً أو أُكره على ذلك، فلا حرمة ولا وجوب للحد، كما أنّه إذا اكره على معاملة فلا يترتّب عليها مضمونها، وتبيّن أيضاً أن الرفع يختصّ بما إذا كان في الرفع امتنان على العباد؛ لأنّ الحديث مسوق مساق الامتنان .

وفي هذه المرحلة يدور البحث حول كيفية الاستدلال بفقرة «ما لايعلمون» أي: البحث في المراد من الرفع في هذه الفقرة، أ هو الرفع الظاهري أم الواقعي؟

والسبب في الدخول في بيان المراد من الرفع في هذه الفقرة، من الحديث الشريف وهي قولهﷺ: «رفع ما لا يعلمون» هو لأنّ الاستدلال على البراءة بهذا الحديث يتوقّف على أن يكون الرفع هو الظاهري لا الواقعي، كما سيتّضح.

والمراد من الرفع الواقعي هو رفع التكليف واقعاً عند الشكّ، كما لو شكّ في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، فيكون مفاد الحديث أنّه لا وجوب للدعاء واقعاً، وبذلك تكون الأحكام مختصّة بالعالم، وهو ما أجمع على بطلانه.

أمّا الرفع الظاهري فهو أن الوجوب الواقعي باقٍ على ما هو عليه، لكن المكلّف معذور، ولا يجب عليه الاحتياط.

قد يقال: إن الاستدلال تامّ سواء كان الرفع واقعياً أم ظاهرياً، أي: إن غرض الأصولي من إثبات البراءة هو تحصيل المؤمّن في حالة الشكّ، وهذا الغرض حاصل ولو في ضمن الإباحة الواقعية، فإنّ حديث الرفع حاكم على أدلّة الأحكام الأوّلية بملاك النظر - كما تقدّم- فيرفع تلك الأحكام واقعاً في صورة عدم العلم، وهذا كافٍ في التأمين سواء قلنا أن الرفع واقعي أم ظاهري.

الجواب: عدم تمامية الاستدلال لو كان الرفع واقعياً، أي: إن النتيجة - وهي البراءة - في الجملة وإن كانت تحصل بحمل الحديث على الرفع الواقعي، لكن لا يحصل تمام المطلوب، وذلك لأنه في كثير من الموارد يقوم دليل قطعي على أن التكليف الواقعي شامل للعالم والجاهل على حدّ سواء، فلو بني على أن حديث الرفع مفاده الرفع الواقعي، فيلزم تخصيص حديث الرفع في غير موارد اشتراك العالم والجاهل في الحكم، وهي موارد نادرة جداً.

فإذا قطعنا أن الحكم مشترك بين العالم والجاهل، فمثل هذا الحكم لو شكّ المكلّف به، لايمكن التمسّك بحديث الرفع لإثبات البراءة، وذلك للقطع بأن الحكم مشترك بين العالم والجاهل وعدم اختصاصه بالعالم، لأنّنا بإجراء حديث الرفع الواقعي في هذا المورد نعلم بمخالفته للواقع للدليل القطعي الدالّ على أن هذا الحكم مشترك بين العالم والجاهل.

أمّا لو كان الرفع ظاهرياً فتثبت البراءة حتى في الموارد التي نقطع باشتراك العالم والجاهل في الحكم، لأنّ معنى البراءة هو عدم وجوب الاحتياط، وهو ثابت سواء كان الحكم مختصّاً بالعالم أم شاملاً للعالم والجاهل معاً.

بعبارة أخرى: لو كان الرفع ظاهرياً، فلايكون الدليل القطعي الدالّ على أن هذا الحكم مشترك بين العالم والجاهل مخصّصاً لحديث الرفع؛ لعدم وجود معارضة بينهما، لأنّ حديث الرفع مفاده الحكم الظاهري - بحسب الفرض - والدليل القطعي الدالّ على الاشتراك مصبّه الحكم الواقعي، فلا يقع التعارض.

وبهذا يتّضح أن الذي يثبت البراءة بشكل تامّ هو حمل الرفع في الحديث على الرفع الظاهري. وعلى هذا الأساس لابدّ من البحث في أن الرفع ظاهري أم واقعي؟ ولهذا لابدّ من بيان الأمرين التاليين:

الأمر الأول: دلالة الحديث على التأمين ولو كان مجملاً

بعد أن علمنا أنّه على تقدير كون الرفع واقعياً، لا يجوز التمسّك بحديث

الرفع في موارد قيام الدليل على الاشتراك، أمّا على تقدير أن الرفع في الحديث هو الرفع الظاهري، فيجوز التمسّك بالحديث لإثبات البراءة. إلا أنّه لو فرضنا أن الحديث – مجملاً– مردّداً بين الرفع الواقعي والظاهري، فهل النتيجة لصالح إثبات البراءة أيضاً أم لا؟

الجواب: النتيجة تكون في صالح الاستدلال على البراءة وحصول المؤمّن؛ وذلك لأنه يرجع إلى الشكّ في تخصيص الرفع وعدمه، فيكون المرجع في حالة الشكّ هو العموم.

بيانه: تقدّم أن الرفع لو كان واقعياً فلابدّ أن يخصّص الرفع في غير موارد الاشتراك للعالم والجاهل، أمّا إذا كان المراد من الرفع هو الرفع الظاهري، فلا يخصّص الرفع بالعالم فقط. وعلى هذا الأساس، لو شككنا أن الرفع واقعي أم ظاهري، يرجع إلى الشكّ في أن حديث الرفع هل هو مخصّص في غير موارد الاشتراك؟ ومن الواضح أن الشكّ في تخصيص عموم الحديث يتمسّك بأصالة عموم الحديث، وعدم تخصيصه، فتثبت البراءة.

فلو قطعنا أن الحكم المشكوك مشترك بين العالم والجاهل على تقدير ثبوته، كوجوب الصيام – مثلاً – وشكّ المكلّف في ثبوت أصل وجوب الصيام، فهنا يجوز له التمسّك بحديث الرفع لنفي وجوب الصوم، لأنه مع فرض إجمال الحديث بكون المراد منه الرفع الظاهري أم الواقعي، يعني الشكّ في المخصّص لحديث الرفع في العالم بالحكم فقط، لأنه اذا كان الرفع واقعياً، فحديث الرفع مخصّص في غير حالة الاشتراك للعالم والجاهل، وإذا كان الرفع ظاهرياً، فالحديث عام وغير مخصّص، وعند الشكّ في كون الرفع واقعياً أو ظاهرياً يعني الشكّ في المخصّص، وعند الشكّ وعدم إحراز المخصّص، يرجع إلى العموم، فيتمسّك بعموم حديث الرفع وعدم تخصيصه. وبهذا تكون النتيجة في حالة كون الرفع مجملاً هي البراءة، وهي نتيجة الرفع الظاهري.

بعبارة أخرى: ما لم نحرز المخصّص للرفع، يُتمسّك بعموم الحديث، وحيث إنّ إطلاق الأدلّة الأوّلية يقول إن الأحكام مشتركة بين العالم والجاهل فهذا يعني أن الرفع ليس واقعياً، ولازم عدم كون الرفع واقعياً أنّه ظاهري.

إذن من خلال إسقاط أحد المحتملين وهو الرفع الواقعي يثبت المحتمل الآخر بالملازمة وهو كون الرفع ظاهرياً من دون حاجة لإقامة دليل على كون الرفع ظاهرياً.

إلى هذه النكتة أشار السيد الهاشمي في تعليقته على الحلقة الثالثة بقوله: «إن الاستدلال بالحديث لا يتوقّف على إثبات كون الرفع فيه ظاهرياً، بل يكفي عدم ثبوت كونه واقعياً وتردده بين أن يكون ظاهرياً أو واقعياً، حيث يمكن التمسّك حينئذ بإطلاق أدلّة الأحكام الواقعية لمورد الجهل وعدم العلم بها وإثبات كون الرفع المذكور في الحديث ظاهرياً لا محالة بالملازمة، لأنّ كلّ ظهور حجّة ما لم يعلم بالخلاف، وحيث إنّ أصل الرفع وجامعه الذي هو مدلول هذا الحديث مما يحتمل مطابقته للواقع، فيكون الدليل حجّة فيه، ويثبت كونه ضمن الرفع الظاهري بالملازمة المذكورة، وهذا بخلاف ما إذا استظهر منه الرفع الواقعي، فإنّه حينئذ يكون معارضاً مع تلك الإطلاقات، فلو فرض إمكان تقييدها به في بعض الموارد، فلا يمكن ذلك في المورد الذي يعلم فيه بعدم الاختصاص أو قام دليل بالخصوص على الاشتراك بين العالمين والجاهلين في الأحكام الواقعية حيث يكون معارضاً مع الحديث عندئذ»[(١)].

الأمر الثاني: أدلة القائلين بأن الرفع واقعي لا ظاهري

استُدِلّ على أن الرفع في الحديث هو رفع واقعي لا ظاهري بدعوى أن حمل الحديث على الرفع الظاهري يحتاج إلى عناية زائدة، وحيث إنّ العناية خلاف

---

(١) تعليقة على الحلقة الثالثة، السيد الهاشمي: ص٤١٧، تعليقة رقم (١٣).

الأصل؛ لأنّ الأصل عدم العناية، فلابدّ أن يحمل الحديث على الرفع الواقعي.

والعناية في الرفع الظاهري تتصوّر على نحوين:

النحو الأوّل: لو كان الرفع ظاهرياً، فلابدّ من تقدير، فنقول رفع «ما لا يعلمون» أي: رفع الحكم الظاهري- وهو إيجاب الاحتياط- في حالة عدم العلم بالواقع، ففي مورد عدم العلم بالواقع جعلت في الظاهر عدم وجوب الاحتياط، وهنا اختلف مصبّ الرفع وهو الحكم الظاهري عن مصبّ «ما لا يعلمون» وهو الحكم الواقعي، لذلك احتجنا إلى تقدير، وهو رفع وجوب الاحتياط تجاه التكليف المشكوك، وحيث إنّ التقدير خلاف الأصل، فلابدّ أن يحمل الرفع على الرفع الواقعي، لئلاّ يلزم مخالفة الأصل .

النحو الثاني: إن الحكم الواقعي له وضعان، وفي قبال هذين الوضعين يوجد رفعان، والوضعان هما:

الأوّل: وضع واقعي، بمعنى أن المولى جعل وجوب الصلاة على المكلّف سواء علم بوجوب الصلاة أم لا، وفي قبال هذا الوضع الواقعي يوجد رفع واقعي، أي في حالة الشكّ يرفع الحكم الواقعي، فلا وجوب للصلاة واقعاً.

الثاني: جعل ثقل التكليف على المكلّف ووضعه على عاتقه، أي: وضع الاحتياط للتكليف الواقعي المشكوك، فالاحتياط حكم ظاهري للتكليف الواقعي، وفي مقابل هذا الوضع الظاهري يوجد رفع ظاهري وهو رفع ثقل التكليف عن المكلّف وعدم إلزامه بالعمل به، أي: رفع وجوب الاحتياط، وهو رفع ظاهري للحكم الواقعي، وهذا هو معنى تطعيم الظاهرية في نفس الرفع.

إذا تبيّن ذلك نقول: إن حمل الرفع على الرفع الظاهري يحتاج إلى عناية إمّا بتقدير (رفع وجوب الاحتياط) كما في العناية الأولى، و إمّا حمل الرفع في قبال الوضع الظاهري، أي تطعيم الظاهري في نفس الرفع، كما في العناية الثانية، وكلا العنايتين خلاف الظاهر، فيتعيّن الحمل على الرفع الواقعي، وبذلك يسقط

الاستدلال بالحديث على البراءة. **وأجيب على هذا الاستدلال بوجهين**

الوجه الأوّل: عدم الحاجة في مقام الامتنان إلى رفع الواقع

هذا الوجه هو للمحقّق العراقي، وهو أن حديث الرفع في مقام الامتنان على الأمة ورفع الضيق عنها، والامتنان يتحقّق برفع وجوب الاحتياط، لأنّ الاحتياط فيه كلفة على الأمّة فيكون رفعه امتناناً، ولا نحتاج في تحقّق الامتنان إلى رفع الواقع، إذ إن وجود التكليف الواقعي وعدم وجوده لا يؤثّر على المكلّف بعد رفع وجوب الاحتياط عنه، فلا توجد توسعه وامتنان على العباد في رفع الواقع، لأنّ المهم هو رفع وجوب الاحتياط؛ قال‌قدس‌سره: «انحصار المرفوع فيه بإيجاب الاحتياط (لأنه الذي) يكون أمر رفعه ووضعه بيد الشارع وهو الذي يكون المكلّف من قبل وضعه في الضيق ويقتضي الامتنان رفعه فيكون هو المرفوع حقيقة من بين الآثار، دون المؤاخذة واستحقاق العقوبة، ودون الحكم الواقعي ولو بمرتبته الفعلية (إذ) المؤاخذة والاستحقاق إنّما هي من المدركات العقلية التي لا تنالها يد الجعل التشريعي بلا توسيط منشئها الذي هو إيجاب الاحتياط (و أمّا العقوبة) الفعلية فرفعها وإن كان بيد الشارع حيث كان له العفو تفضلاً مع ثبوت الاستحقاق (إلّا) أن رفعها ليس من تمام المنّة على المكلّف، فإنّ تمام المنّة إنّما هو رفع أصل الاستحقاق بحيث يرى المكلّف نفسه غير مستوجب لشيء (مضافاً) إلى أنّه لا يجدي فيما هو المهم في المقام من نفي استحقاق العقوبة على ارتكاب المشتبه (و أمّا الحكم الواقعي) فهو وإن كان مجعولاً شرعياً، إلاّ أنّه لا يمكن أن يتعلّق به الرفع الحقيقي لوجوه (منها) ما عرفت في الأمر الرابع من أن حديث الرفع ناظر إلى رفع الآثار التي وضعها خلاف الامتنان بحيث لولا الرفع كان المكلّف من قبل وضعها في الضيق، فإنّ من الواضح أن ذلك لا يتصوّر في التكليف الواقعي ولو بمرتبة فعليته، إذ لا يكون»[1] إذن بقرينة

---

(١) نهاية الأفكار: القسم الثاني من الجزء الثالث، ص٢١٣.

الامتنان يقتضي أن يكون الرفع ظاهرياً لا واقعياً.

و**ناقشه الشهيد الصدر** بإن الامتنان لا يكون قرينة على أن الرفع ظاهري، لأنّ الامتنان كما يتحقّق برفع إيجاب الاحتياط، كذلك يتحقّق الامتنان برفع الواقع رأساً، فيرفع الاحتياط بواسطة رفع الواقع، وبعبارة أخرى: إن رفع الاحتياط كما يتحقّق مع وجود التكليف الواقعي، كذلك يتحقّق رفع وجوب الاحتياط بارتفاع الحكم الواقعي.

وإذا كانت قرينة الامتنان غير دالّة على أن المرفوع هو الحكم الظاهري، وكذلك غير دالّة على أن المرفوع هو الحكم الواقعي لتناسب الامتنان مع الرفع الواقعي والظاهري، فيكون الحديث مجملاً، وهو يكفي في الاستدلال على البراءة كما تقدّم.

الوجه الثاني: العناية في الرفع متحقّقة ولو كان الرفع واقعياً

الوجه الثاني في مناقشة القائلين بأنّ الرفع واقعي هو أن العناية في الرفع موجودة ومتحقّقة حتى لو كان الرفع واقعياً، وبيان ذلك يعتمد على مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: إن رفع كلّ شيء هو نقيض وجود ذلك الشيء والنقيضان في مرتبة واحدة، فالرفع والمرفوع دائماً في مرتبة واحدة ولا يعقل أن يكون أحدهما في طول الآخر.

المقدّمة الثانية: إن الرفع في الحديث قد أُخذ في موضوعه الشكّ، ومن الواضح أن الشكّ بالحكم الواقعي متأخّر عن نفس الحكم الواقعي.

إذا اتّضحت هاتان المقدّمتان نقول: إن نقيض «رفع ما لا يعلمون» هو «ما يعلمون» أي: أن الأحكام الواقعية التي تعلمونها موضوعة عليكم، فإذا علمتم بوجوب الصلاة تشريعاً فهي واجبة عليكم بالوجوب الفعلي، وهذا يعني تقييد الأحكام الواقعية بالعالمين بها فقط، وهو محال، كما تقدّم في الحلقة الثانية؛ لأنه يستلزم الدور المحال، وللخروج من هذا المحذور الثبوتي وهو لزوم الدور، لابدّ

من إعمال عناية وهي حمل الحديث على خلاف ظهوره في الرفع الواقعي.

إذن كما أن حمل الحديث على الرفع الظاهري يحتاج إلى عناية، كذلك حمله على الرفع الواقعي يحتاج إلى عناية، وإلا لاستلزم تقييد الأحكام بالعالمين بها وهو مستحيل للزوم الدور.

إن قلت: أو لستم قلتم بإمكان أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول، فتكون الصلاة واجبة بالوجوب الفعلي إذا علمت بجعلها وتشريعها، فالحكم المجعول متوقّف على العلم بالجعل فلا يلزم الدور، وعلى هذا الأساس يمكن حمل الرفع على الواقعي، فيكون قوله (رفع ما لا يعلمون) معناه «رفع عن أمّتي الحكم الفعلي المجعول الذي لا يعلمون بجعله» وهذا مما لا محذور فيه.

فالجواب: إن هذا وإن لم يكن فيه المحذور الثبوتي وهو لزوم الدور، لكن فيه محذور إثباتي وهو أنّه خلاف ظاهر الحديث، لأنّ ظاهر الحديث وحدة المرفوع والتكليف غير المعلوم؛ لأنّ قولكم «رفع ما» أن المرفوع هو المجعول أي: الوجوب الظاهري وهو وجوب الاحتياط، وهو مختلف مع «ما لا يعلمون» الذي هو الجعل والتشريع.

وبهذا يتّضح أن الرفع إذا كان واقعياً فهو يستلزم إمّا المحذور الثبوتي وهو لزوم الدور، وإمّا المحذور الإثباتي وهو ارتكاب خلاف ظاهر الحديث.

وحيث إن ظاهر الحديث أن المرفوع والمعلوم يتبادلان على مصبّ واحد، فيكون قرينة على أن الرفع لابدّ أن يكون ظاهرياً ولا يمكن أن يكون واقعياً. وفي الأقلّ يكون الحديث مجملاً وهو في صالح الاستدلال على البراءة كما تقدّم.

تعليق على النص

• قوله: «**إن الاستدلال على المطلوب تامّ**». المقصود من المطلوب هو إثبات التأمين الشرعي قبال وجوب الاحتياط في حالة الشك.

• قوله: «**إذ كثيراً ما يتّفق العلم أو قيام دليل على اختصاص**». هذا القول إشارة إلى وجود مخصّصات كثيرة لحديث الرفع، وعلى الأقلّ الأدلّة الخاصّة على عدم اختصاص الحكم بالعالم، فضلاً عن إطلاقات الأدلّة الأوّلية والإجماع.

• قوله: «**على تقدير ثبوته**». أي: على تقدير ثبوت التكليف في الواقع كوجوب الصلاة ونحوها من الأحكام التي نعلم بأنّها ثابتة في الواقع وعدم اختصاصها بالعالمين فقط.

• قوله: «**لعدم إحراز وجود المعارض أو المخصّص لحديث الرفع**». المعارض من قبيل الأدلّة الخاصّة على اشتراك بين العالمين والجاهلين في الأحكام الواقعية التي تعارض حديث الرفع، والمراد من المخصّص هو من قبيل إطلاقات الأحكام الأوّلية الدالّة على الاشتراك التي تخصّص حديث الرفع.

فالمقصود من العبارة أنّنا ما لم نحرز المعارض والمخصّص لحديث الرفع يكون حديث الرفع ظاهراً في الرفع الظاهري، لأنّ كلّ ظهور حجّة ما لم يعلم بالخلاف، أمّا إذا حمل على الرفع الواقعي فيوجد معارض ومخصّص.

• قوله: «**التكليف له وضعان ورفعان واقعي وظاهري**». المقصود من الوضع الواقعي هو وضع الحكم الواقعي على عهدة المكلّف سواء علم به أم لا، كما لو قال المولى (الصلاة واجبة عليك) علمت بها أم لا، ويقابل هذا الوضع، الرفع الواقعي وهو رفع وجوب الصلاة في حالة عدم العلم بها.

أمّا المقصود من الوضع الظاهري وهو وضع وجوب الاحتياط في حالة الشكّ وعدم العلم، ويقابله الرفع الظاهري وهو رفع وجوب الاحتياط حالة عدم العلم.

(١٥)

حديث الرفع

المرحلة الثالثة:

شمول فقرة الاستدلال للشبهات الموضوعية والحكمية

(١) تصويرات الجامع للشبهات الموضوعية والحكمية

- التصوير الأوّل: اسم الموصول الشيء الشامل للحكم والموضوع
  - ✓ اعتراض الآخوند على التصوير الأوّل للجامع
  - ✓ مناقشة المحقّق الأصفهاني للآخوند
  - ✓ مناقشة السيد الشهيد للمحقّق الأصفهاني
  - ✓ مناقشة السيد الشهيد للآخوند
- التصوير الثاني للجامع وهو للمحقّق العراقي

(٢) عدم القرينة على الاختصاص بالشبهات الموضوعية

- فائدة في قرينة وحدة السياق
- استدلال المحقّق العراقي على اختصاص الحديث بالشبهات الحكمية
- مناقشة المحقّق العراقي

المرحلة الثالثة: في شمول فقرة الاستدلال للشبهات الموضوعية والحكمية

إذ قد يُتراءى أنّه لا يتأتّى ذلك؛ لأنّ المشكوكَ في الشبهةِ الحكميةِ هو التكليفُ، والمشكوكَ في الشبهةِ الموضوعيةِ الموضوعُ، فليس المشكوكُ فيهما من سنخٍ واحدٍ ليشملَهما دليلٌ واحد.

والتحقيقُ: أنّ الشمولَ يتوقّفُ على أمرين:

أحدُهما: تصويرُ جامعٍ مناسبٍ بين المشكوكين في الشبهتينِ ليكونَ مصبّاً للرفع.

والآخرُ: عدمُ وجودِ قرينةٍ في الحديث على الاختصاص.

أمّا الأمرُ الأوّلُ: فقد قدَّم المحقّقونَ تصويرين للجامع:

التصويرُ الأوّلُ: أنّ الجامعَ هو الشيءُ باعتبارِه عنواناً ينطبقُ على التكليفِ المشكوكِ في الشبهةِ الحكميةِ والموضوعِ المشكوكِ في الشبهةِ الموضوعية.

وقد اعترضَ صاحبُ الكفايةِ على ذلك بأنّ إسنادَ الرفع إلى التكليف حقيقيٌّ، وإسنادَه إلى الموضوع مجازيٌّ، ولا يمكنُ الجمعُ بين الإسنادين الحقيقيِّ والمجازيِّ.

وحاولَ المحقِّقُ الأصفهانيُّ أن يدفعَ هذا الاعتراضَ بأنّ من الممكن أن يجتمعَ وصفا الحقيقةِ والمجاز في إسنادٍ واحدٍ باعتبارين. فبما هو إسنادٌ للرفع إلى هذه الحصّةِ من الجامع حقيقيٌّ، وبما هو إسنادٌ له إلى الأخرى مجازيٌّ.

وهذه المحاولةُ ليست صحيحةً، إذ ليس المحذورُ في مجرّدِ اجتماع هذين الوصفينِ في إسنادٍ واحد، بل يُدَّعى أنّ نسبةَ الشيءِ إلى ما هو له مغايرةٌ ذاتاً لنسبةِ الشيءِ إلى غير ما هو له. فإن كان الإسنادُ في الكلام مستعملاً لإفادةِ إحدى النسبتينِ اختصَّ بما يناسبُها، وإن كان مستعملاً لإفادتِهما معاً فهو

استعمالٌ لهيئة الإسنادِ في معنيَين، ولا جامعَ حقيقيَّ بين النسب لتكونَ الهيئةُ مستعملةً فيه.

والصحيحُ أن يقال: إنّ اسنادَ الرفع مجازيٌّ حتّى إلى التكليف؛ لأنّ رفعَه ظاهريٌّ عنائيٌّ وليس واقعياً.

التصويرُ الثاني: أنّ الجامعَ هو التكليفُ وهو يشملُ الجعلَ بوصفِه تكليفاً للموضوع الكلّيِّ المقدَّرِ الوجودِ، ويشملُ المجعولَ بوصفِه تكليفاً للفردِ المحقَّقِ الوجود. وفي الشبهةِ الحكميةِ يشكُّ في التكليف بمعنى الجعل، وفي الشبهةِ الموضوعيةِ يشكُّ في التكليف بمعنى المجعول، وهذا تصويرٌ معقولٌ أيضاً بعد الإيمان بثبوتِ جعلٍ ومجعول، كما عرفتَ سابقاً.

وأمّا الأمرُ الثاني، فقد يُقالُ بوجودِ قرينةٍ على الاختصاص بالشبهةِ الموضوعيةِ من ناحيةِ وحدةِ السياق، كما قد يُدَّعَى العكسُ، وقد تقدّمَ الكلامُ عن ذلك في الحلقة السابقةِ واتّضحَ أنّه لا قرينةَ على الاختصاص، فالإطلاقُ تامّ.

الشرح

هذه المرحلة (شمول فقرة الاستدلال للشبهات الموضوعية والحكمية) مهمّة جدّاً في الاستدلال على البراءة، لأنّ حديث الرفع على تقدير اختصاصه بالشبهة الموضوعية لا ينفع الأصولي؛ لأنّ الشبهات الموضوعية تجري فيها البراءة بالاتفاق، فكلّ من الأخباري والأصولي يرى أن الشبهة الموضوعية مجرى لأصالة البراءة، وإنّما محلّ النزاع في الشبهات الحكمية، فلو لم يكن هذا الحديث شاملاً للشبهة الحكمية فلا يتمّ مدعى الأصولي في قبال الأخباري.

مضافاً إلى وجود أدلّة كثيرة لإثبات البراءة في الشبهات الموضوعية، كأصالة الطهارة وأصالة الإباحة ونحوها، فلا مشكلة في جانب الشبهات الموضوعية.

وقبل الولوج في الاستدلال بشمول حديث الرفع لكلتا الشبهتين لابدّ من بيان المراد من الشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية:

الشبهة الحكمية: هي الشكّ في الحكم، كالشكّ في حرمة لحم الأرنب مثلاً مع العلم بأن هذا الموجود الخارجي هو أرنب، فالشكّ في جواز أكل لحمه، فالموضوع واضح ومعلوم، لكن الشكّ في حكمه.

الشبهة الموضوعية: وهو الشكّ في الموضوع مع العلم بالحكم. مثلاً: إذ المكلّف يعلم أن الخمر يحرم شربه، وأن الخلّ يجوز شربه، لكن يشكّ أن هذا السائل خمر أم خلّ؟

ولكي نثبت أن حديث الرفع شامل للشبهتين معاً، لابدّ من إثبات أمرين:

الأمر الأوّل (البحث الثبوتي): أن نثبت وجود جامع للمرفوع يشمل الحكم والموضوع معاً في مقام الثبوت، لئلا يلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، لأنّ المشكوك في الشبهة الموضوعية هو الموضوع الخارجي، أمّا المشكوك في الشبهة الحكمية فهو الحكم، وحيث إنّ الموضوع والحكم متغايران،

فلابدّ من إثبات إمكان تصوير جامع بينهما ثبوتاً.

وثمرة إثبات إمكان هذا الجامع، هي أنّه إذا أمكن تصوير جامع ثبوتاً، حينئذ نذهب إلى القرائن في مقام الإثبات لنرى هل توجد قرينة على الشمول، أمّا إذا ثبت امتناع تصوير جامع بين الشبهتين في مقام الثبوت، ففي هذه الحالة لا يمكن الاستدلال على الشمول في مقام الإثبات، إذ حتى لو وجدت قرائن دالّة على الشمول لا يمكن الأخذ بها؛ لامتناع الشمول ثبوتاً.

الأمر الثاني (البحث الإثباتي): عدم وجود قرينة على اختصاص الحديث بإحدى الشبهتين إثباتاً. وإليك بيان الأمرين:

الأمر الأوّل: تصويرات الجامع للشبهات الحكمية والموضوعية

أمّا الأمر الأوّل: فقد صوّر الجامع للشبهات الحكمية والموضوعية بعدّة وجوه، وما ينبغي التعرّض له وجهان:

التصوير الأوّل: اسم الموصول الشيء الشامل للحكم والموضوع

إن المراد من اسم الموصول هو عنوان الشيء الشامل للحكم والموضوع معاً؛ لأنّ الحديث ورد بعنوان (ما لا يعلمون)، ومدلول اسم الموصول (ما) يساوق الشيء، أي: رفع الشيء الذي لا يعلم، ومعنى الشيء شامل للتكليف والموضوع، كذلك شامل للحكم الكلّي والحكم الجزئي[1].

اعتراض الآخوند على التصوير الأوّل للجامع

اعترض صاحب الكفاية قُدِّسَ سِرُّهُ على هذا الوجه في تعليقته على الرسائل، بأن ما تقدّم من تصوير الجامع غير تامّ، لأنّ الشيء الذي بمعنى الحكم والتكليف هو إسناد الشيء إلى ما هو له؛ لأنّ الحكم بيد الشارع، فيمكنه أن يرفعه أو يضعه، أمّا إسناد الرفع إلى الموضوع الخارجي فهو إسناد الشيء إلى غير ما هو

(١) انظر نهاية الدراية: ج٢، ص٢٠٥.

له، أي: إسناد مجازي؛ لأنّ الموضوع الخارجي لا يرتفع برفع الشارع، وعلى هذا يكون إسناد الرفع إلى الموضوع الخارجي إسناداً مجازيّاً، ومن هنا لا يمكن إسناد الرفع إلى الجامع بين التكليف والموضوع الخارجي، لأنه يلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى وهو غير معقول؛ إذ لا يمكن إرادة معنيين مختلفين من لفظ واحد، لأنه إمّا محال عقلي أو أنّه غير معقول عرفاً.

قال الآخوند: «إسناد الرفع إلى الحكم إسناد إلى ما هو له، وإلى الموضوع إسناد إلى غير ما هو له، ولا جامع بينهما»[1].

مناقشة المحقّق الأصفهاني للآخوند

حاصل المناقشة[2]: أنّه لا مانع من اجتماع الوصفين - أي: إسناد ما هو له الذي هو الإسناد الحقيقي، والإسناد إلى غير ما هو له وهو الإسناد المجازي- لأنّ التقابل بين هذين الوصف (الحقيقي والمجازي) ليس تقابلاً حقيقياً كالتقابل بين السواد والبياض اللذين يستحيل اجتماعيهما في موجود واحد، وإنّما هما - وصفا الحقيقي والمجازي - من الأوصاف الاعتبارية التي لا مانع من اجتماعهما في إسناد واحد باعتبارين مختلفين، فإن اسم الموصول «ما» باعتبار انطباقه على التكليف يكون انطباقا حقيقياً، ومن حيث انطباقه على الموضوع الخارجي يكون مجازياً؛ كما لو اسندنا العلم والجهل إلى زيد باعتبارين، فيكون عالماً بالفقه وجاهلاً بالفلك، فلا إشكال في ذلك.

مناقشة السيد الشهيد للمحقّق الأصفهاني

حاصل المناقشة: بأن مقصود صاحب الكفاية ليس هو أن هذا الإسناد في عالم التطبيق والانحلال بلحاظ المصاديق والحصص، ليكون مصداق وحصة

(١) انظر تعليقة المحقّق الخراساني على الرسائل: ص١١٤.
(٢) انظر نهاية الدراية: ج٥، ص٢٠٧.

من الإسناد بلحاظ التكليف وحصة منه بلحاظ الموضوع الخارجي، بل مقصوده قَدَّسَ سِرَّهُ في مرحلة الاستعمال التي هي مرتبة سابقة على مرحلة انحلال المصاديق، وحيث إنّ مرتبة الاستعمال تكون الهيئة المستعملة في النسبة الإسنادية إمّا مستعملة فيما هو له، ليكون إسناداً حقيقياً أي: في التكليف، و إمّا أن تكون مستعملة في غير ما هو له، فيكون إسناداً مجازياً، أي: الموضوع الخارجي، لأنّ النسبة إلى غير ما هو له تختلف سنخاً عن النسبة إلى ما هو له، وعلى هذا فلا يمكن الاستعمال فيهما معاً؛ لأنه استعمال لنسبة الإسناد في معنيين متغايرين، وهو مستحيل؛ لأنه من استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وهو إمّا محال عقلاً أو غير مقبول عرفاً، ولا يوجد جامع حقيقي بين النسب؛ لأنّ النسب كلها متباينة ذاتاً، لأنّ النسب من المعاني الحرفية، وتقدّم أن المعاني الحرفية لا جامع حقيقي بينها، وعليه تكون الهيئة إمّا مستعملة في النسبة الحقيقية ويترتّب على ذلك اختصاص حديث الرفع بالشبهة الحكمية، و إمّا تكون مستعملة في النسبة المجازية ويترتّب عليه اختصاص حديث الرفع بالشبهة الموضوعية.

مناقشة السيد الشهيد للآخوند

يرى السيد الشهيد أن المناقشة الصحيحة للآخوند هو أن يقال إن إسناد الرفع إلى التكليف مجازي أيضاً كإسناده إلى الموضوع الخارجي؛ لأنّ الرفع في الحديث هو رفع ظاهري وهو رفع وجوب الاحتياط تجاه الحكم المشكوك لا رفع الحكم نفسه، وإلا – أي: لو كان رفعاً لنفس الحكم المشكوك– للزم ما تقدّم من المحاذير من اختصاص الأحكام بالعالمين بها ونحوها.

وبهذا يتّضح أن الهيئة مستعملة في إسناد مجازي سواء كان الرفع للحكم أم للموضوع الخارجي، ولا يلزم الجمع بين نسبتين متغايرين في استعمال واحد، وإنّما هي نسبة واحدة مجازية، طرفها واحد وهو الشيء، نعم مصاديقه مختلفة، فتارة يكون مصداقه الحكم وتارة أخرى يكون مصداقه الموضوع، وعلى هذا

يكون المعنى: أن الكلفة والمشقة المترتّبة على ما لا يطيقونه أو على ما لا يعلمون، مرفوعة سواء كان حكماً أو فعلاً وموضوعاً خارجياً.

التصوير الثاني للجامع: وهو للمحقّق العراقي: أن الجامع هو التكليف الشامل للتكليف المشكوك في الشبهة الحكمية الذي يطلق عليه الحكم الكلّي، وكذلك شامل للتكليف المشكوك في الشبهة الموضوعية الذي يطلق عليه التكليف الجزئي، وبذلك يكون الإسناد إلى التكليف «الجامع» إسناداً حقيقياً.

قال المحقّق العراقي: «المراد من الموصول فيما لا يعلم هو مطلق الحكم الشرعي المجهول الجامع بين الشبهات الحكمية والموضوعية، حيث لا فرق بينهما إلا أن منشأ الشكّ في الشبهات الحكمية فقد النصّ أو إجماله، وفي الشبهات الموضوعية الأمور الخارجية، ولا يوجب ذلك فرقاً بينهما في إضافة الرفع وإسناده إلى الموصول كما هو ظاهر»[1].

وهذا الجامع وإن كان لا بأس به، إلا أنّه لا يتصوّر إلا على القول بأن للحكم وجودين، وجود الجعل ووجود المجعول، فوجوده الجعلي هو الحاصل بمجرّد جعل الحكم في الشريعة على عنوان كلّي، كإيجاب الحج على المستطيع، فينتزع العرف منه الإلزام والتكليف بالنسبة إلى ذلك العنوان، ووجوده المجعولي الذي يوجد بفعلية موضوع الحكم في الخارج وهو انطباق ذلك العنوان بحسب الخارج على شخص وتمامية الموضوع، فإنّ العرف ينتزع هنا أيضاً الإلزام والتكليف بالنسبة إلى ذلك الشخص بخصوصه من دون أيّ عناية.

فكما يكون المكلّف في الشبهة الحكمية شاكّاً في التكليف، كذلك يكون شاكّاً في الشبهة الموضوعية أيضاً، لأنه وإن كان عالماً بالجعل لكنه ليس عالماً بالمجعول الذي هو أيضاً نحو من وجود التكليف، فإذا كان المقصود من الوصول مطلق وجود التكليف سواء وجوده الجعلي أو المجعولي، فالشكّ فيه يكون ثابتاً في

---

(١) نهاية الأفكار: ج٣، ص٢١٧.

الشبهة الحكمية والموضوعية. وبهذا يتّضح أن هذا الجامع لا إشكال فيه.

نعم هناك تحقيق ذكرناه في بحث المطلق والمقيّد من أن الحكم ليس له إلا وجود واحد وهو وجود الجعل، وفي الشبهة الموضوعية ليس هناك شكّ في التكليف، وإنّما الشكّ في الموضوع الخارجي، إلا أن ذلك التحقيق إنّما يكون صحيحاً في بيان حقيقة الحكم عقلياً ولا ارتباط له بما نحن فيه؛ لأنّ الفهم العرفي ينتزع عنوان الإلزام والتكليف في مقامين وهما مقام الجعل ومقام المجعول كما تقدّم. إذن الجامع هو التكليف وهو يشمل الشكّ في الجعل أي الشبهة الحكمية، والشكّ في المجعول أي في الشبهة الموضوعية.

أيّ من التصويرين للجامع هو الراجح؟

بناء على تمامية التصوير الثاني للجامع، نتساءل عن أيّ من التصويريين للجامع هو الراجح؟

الجواب: إن التصوير الراجح للجامع هو التصوير الأوّل ؛ لعدم وجود قرينة على حمل «ما» الموصولة على التكليف، بل حملها على معناها اللغوي – وهو الشيء – أولى، لأنّ حمل الشيء على التكليف خلاف الظاهر، وإن كان التصوير الثاني تامّاً ولا إشكال فيه.

هذا تمام الكلام في الأمر الأوّل وثبت إمكان شمول الحديث للشبهات الموضوعية ثبوتاً، وفيما يلي يقع الكلام في إثبات عدم وجود قرينة على الاختصاص بإحدى الشبهتين.

الأمر الثاني: عدم وجود قرينة على اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعية

هذا بحث إثباتي، وقد تقدّم الاستدلال على عدم الاختصاص بإحدى الشبهتين في الحلقة الثانية[1] وفيما يلي حاصل ما تقدّم:

استُدلّ على اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعية بوحدة السياق في

---

(١) انظر الحلقة الثانية: ص٣٢٧.

الفقرات الثماني ما عدا فقرة «ما لا يعلمون» إذ إن جميع هذه الفقرات الثماني يراد من اسم الموصول «ما» هو الموضوع الخارجي، وعلى هذا فيكون المراد في الجميع هو الشبهات الموضوعية.

وأجيب عن ذلك: أن وحدة السياق تقتضي أن يكون مدلول اللفظ المتكرّر واحداً في السياق الواحد، لا كون المصاديق من سنخ واحد، وعلى هذا فإنّ اسم الموصول في الحديث في معنى واحد في الجميع وهو الشيء المبهم، لكن المصاديق مختلفة من جملة إلى أخرى، أي: رفع الشيء الذي أُكرهوا عليه، والشيء الذي لا يعلمون، والشيء الذي لا يطيقونه، وهكذا.

فائدة: في قرينة وحدة السياق

إن قرينة وحدة السياق فيها خلاف بين الإعلام، ولتوضيح ذلك نقول: توجد ثلاث مراحل للحكم: مرحلة الاستعمال ومرحلة الإرادة الجدية ومرحلة الانطباق على المصاديق الخارجية، ومن الواضح أن هذه المراحل الثلاث إذا كانت متطابقة جميعاً – بمعنى أن المولى في مرحلة الاستعمال وفي مرحلة الإرادة الجدية وفي مرحلة الانطباق على المصاديق الخارجية يريد شيئاً واحداً– ففي مثل هذه الحالة لا خلاف بين الإعلام في قرينية وحدة السياق وعدم جواز مخالفة السياق، لأنّ مخالفة السياق في هذه الحالة هو مخالفة لظاهر الكلام.

لكن قد يوجد اختلاف بين هذه المراحل الثلاث، والاختلاف تارة ينشأ في المدلول الاستعمالي من قبيل (زر الإمام) و(صلّ خلف الإمام)، فيكون المراد الاستعمالي من الإمام في الجملة الأولى هو المعصوم، وفي الجملة الثانية إمام الجماعة، فالمدلول الاستعمالي مختلف بين الجملتين، وفي هذه الحالة من موارد الاختلاف في وحدة السياق، لا إشكال في مخالفته.

وتارة يكون الاختلاف في الإرادة الجدية للكلام من قبيل (أكرم العلماء) و(قلّد العلماء)، فالمراد من العالم في الجملتين واحد، لكن الإرادة الجدية مختلفة،

إذ الإرادة الجدية في الجملة الأولى هي شمول العلماء للعالم العادل والفاسق معاً، أمّا الإرادة الجدية في الجملة الثانية فهي خصوص العالم العادل؛ لأنّ مراده من (قلّد العلماء) خصوص العدول منهم فهو غير شامل للفاسقين، وفي هذه الحالة هل يمكن التمسّك بوحدة السياق؟

هذه النقطة هي منشأ الخلاف بين الفقهاء، فبعضهم يقول: نستطيع أن نتمسّك بقرينة وحدة السياق لإثبات معنى واحد، وبعض آخر يقول: لا يمكن التمسّك بوحدة السياق لاختلاف الإرادة الجدية في الكلام.

وتارة ثالثة لا يوجد اختلاف لا في المدلول الاستعمالي ولا في المدلول الجدي، وإنّما الاختلاف في المصاديق الخارجية، كما لو قال (لا تغصب ما تأكله ولا ما تلبسه، ولا ما تنام عليه)، فالمصداق فيما يؤكل هو الأكل وفي اللبس هو الثوب وفيما تنام عليه هو السرير، وفي هذه الحالة يقول السيد الشهيد: إن السياق في الجميع واحد وهو الشيء وإن اختلفت المصاديق. «وفيما نحن فيه من هذا القبيل لأنّ المراد بالموصول استعمالاً مفهوم واحد وهو الشيء، أو ما يساوقه وهو المراد جداً أيضاً، وإنّما الاختلاف في مصداقه كما لا يخفى»[(١)].

قال السيد الخوئي قدس سره: «إن الموصول في جميع الفقرات مستعمل في معنى واحد، وهو معناه الحقيقي المبهم المرادف للشيء، ولذا يقال إن الموصول من المبهمات، وتعريفه إنّما هو بالصلة، فكأنه صلى الله عليه وآله قال: رفع الشيء الذي لا يعلم، والشيء الذي لا يطيقون، والشيء المضطرّ إليه، وهكذا، فلم يستعمل الموصول في جميع الفقرات إلا في معنى واحد؛ غاية الأمر أن الشيء المضطرّ إليه لا ينطبق خارجاً إلا على الأفعال الخارجية وكذا الشيء المكره عليه، بخلاف الشيء المجهول فإنّه ينطبق على الحكم أيضاً. والاختلاف في الانطباق من باب الاتفاق من جهة اختلاف الصلة لا يوجب اختلاف المعنى الذي استعمل فيه الموصول،

---

(١) بحوث في علم الأصول (تقرير السيد الهاشمي): ج٥، ص٤٥.

كي يضرّ بوحدة السياق، فإنّ المستعمل فيه في قولنا (ما ترك زيد فهو لوارثه، وما ترك عمرو فهو لوارثه، وما ترك خالد فهو لوارثه) شيء واحد، فوحدة السياق محفوظة»[1].

وبهذا يتّضح أن السياق واحد في الجميع.

هذا تمام الكلام في إثبات عدم الاختصاص بالشبهات الموضوعية.

استدلال المحقّق العراقي على اختصاص الحديث بالشبهات الحكمية

أمّا عدم الاختصاص بالشبهات الحكمية، فتقدّم أيضاً في الحلقة الثانية، وثبت عدم وجود قرينة على اختصاص الحديث بها.

نعم، استدلّ المحقّق العراقي قدس سره على أن الحديث مختصّ بالشبهات الحكمية بقرينة أن الظاهر من اسم الموصول «ما» هو الذي لا يعلم، والشيء الذي لا يعلم هو الحكم والتكليف، لأنّ الموضوع الخارجي معلوم، وإنّما الشكّ في حكمه؛ حيث قال: «الظاهر من الموصول في (ما لا يعلمون) هو ما كان بنفسه معروض الوصف وهو عدم العلم كما في غيره من العناوين الآخر كالاضطرار والإكراه ونحوهما، حيث كان الموصول فيها معروضا للأوصاف المزبورة. فتخصيص الموصول بالشبهات الموضوعية ينافي هذا الظهور؛ إذ لا يكون الفعل فيها بنفسه معروضاً للجهل وإنّما المعروض له هو عنوانه، وحينئذ يدور الأمر بين حفظ السياق من هذه الجهة بحمل الموصول فيما لا يعلم على الحكم المشتبه وبين حفظه من جهة أخرى بحمله على إرادة الفعل ولا ريب في أن العرف يرجّح الأوّل فيتعيّن الحمل في (ما لا يعلمون) على إرادة الحكم»[2].

---

(١) مصباح الأصول: ج٢، ص٢٦٠.

(٢) نهاية الأفكار: ج٣، ص٢١٦.

مناقشة المحقّق العراقي

أوّلاً: يكفي الجهل بالعنوان لتطبيق «ما لا يعلمون» على الموضوع الخارجي، أي: أن المائع الخارجي وإن كان معلوماً أنّه سائل، لكن يشكّ أنّه خمر أم ليس بخمر، فعند الشكّ يرفع عنوان الخمر المشكوك.

ثانيا: لو سلّمنا أن المقصود من فقرة «ما لا يعلمون» هو التكليف فقط، لكن نقول إن التكليف تارة بمعنى الجعل وأخرى بمعنى المجعول، ومن الواضح أن فعلية المجعول متوقّفة على فعلية الموضوع، فإذا شكّ المكلّف في الموضوع شكّ في تحقّق فعلية المجعول أيضاً، وعلى هذا يكون الشكّ في الموضوع شكّاً في التكليف.

ثالثاً: في جملة من الموارد يكون الموضوع الخارجي مشكوكاً أيضاً، كما إذا كان نزول المطر موضوعاً لحكم شرعي وشُكّ في نزوله.

وبهذا يتّضح عدم وجود قرينة على اختصاص حديث الرفع بإحدى الشبهتين الموضوعية أو الحكمية، وعلى هذا نجري الإطلاق وقرينة الحكمة لإثبات شمول الحديث للشبهتين معاً.

تعليق على النص

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**إذ ليس المحذور في مجرّد اجتماع هذين الوصفين في إسناد واحد**»، الإسناد الواحد هو إسناد الرفع إلى التكليف والموضوع.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**ويشتمل المجعول بوصفه تكليفاً للفرد المحقّق الوجود**». الفرد المحقّق الوجود هو المكلّف الذي تحقّق فيه شرائط التكليف وأصبح التكليف فعلياً بحقه، كتحقّق الاستطاعة بالنسبة لوجوب الحج.

• قوله: «**وفي الشبهة الموضوعية يُشَكّ بالتكليف**». أي: أن الشكّ على نحو الشبهة الموضوعية يرجع إلى الشكّ بالتكليف وإن كان يعلم بالجعل.

(١٦)

الاستدلال على البراءة الشرعية بالاستصحاب

- وجوه الاستدلال على البراءة الشرعية بالاستصحاب
  - ✓ الوجه الأوّل: الاستصحاب بلحاظ حال الصغر
  - ✓ الوجه الثاني: الاستصحاب بلحاظ بداية الشريعة
  - ✓ الوجه الثالث: بلحاظ ما قبل تحقّق الشرائط الخاصّة

روايات أخرى استدل بها على البراءة

- أوّلاً: حديث الحجب
- ثانياً: حديث الحلّ

القول الأوّل: اختصاص الحديث بالشبهة الموضوعية

القول الثاني: دلالته على البراءة في الشبهة الحكمية والموضوعية

- الاعتراضات على إثبات البراءة بالاستصحاب

[روايات أخرى استدل بها على البراءة]

وهناك رواياتٌ أخرى استُدلَّ بها للبراءة تقدّمَ الكلامُ عن جملةٍ منها في الحلقة السابقةِ وعن قصور دلالتِها أو عدم شمولِها للشبهات الحكمية، فلاحظْ.

كما يمكنُ التعويضُ عن البراءة بالاستصحاب، وذلك بإجراء استصحابِ عدمِ جعلِ التكليف، أو استصحابِ عدمِ فعليةِ التكليفِ المجعول. وزمانُ الحالةِ السابقةِ بلحاظ الاستصحابِ الأوّلِ بدايةُ الشريعة، وبلحاظ الاستصحابِ الثاني زمانُ ما قبلَ البلوغ مثلاً، بل قد يكونُ زمانَ ما بعدَ البلوغ أيضاً، كما إذا كان المشكوكُ تكليفاً مشروطاً وتحقّقَ الشرطُ بعد البلوغ، فبالإمكان استصحابُ عدمِه الثابتِ قبلَ ذلك.

الشرح

هناك طوائف أخرى من الروايات استُدلّ بها للبراءة من قبيل حديث الحجب، وهو ما رواه يحيى بن زكريا عن أبي عبد الله عليه السلام: «**ما حجب الله علمه عن العباد فهو مرفوع عنهم**»[١] وحديث الحلّية وهو ما رواه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «**كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه**»[٢] وقد تقدّم الكلام عنها في الحلقة الثانية وتبيّن قصور دلالتها أو عدم شمولها للشبهات الحكمية[٣].

وجوه الاستدلال على البراءة الشرعية بالاستصحاب

الوجه الأوّل: الاستصحاب بلحاظ حال الصغر

المراد من الاستصحاب: استصحاب عدم التكليف الثابت قبل البلوغ، بأن يلحظ عالم المجعول، فإنّه قبل البلوغ يعلم بعدم وجوب الجمعة عليه، وبعد البلوغ إذا شُكّ في وجوبها، يستصحب عدم الوجوب. فعلّة استصحاب عدم الحكم الفعلي - أي استصحاب عدم المجعول-: أنّ الحكم الشرعي إنّما يكون فعلياً بالبلوغ، فقبل البلوغ يقطع المكلّف أن الحكم لم يكن فعلياً، ويشكّ في ثبوت الفعلية بعد البلوغ، فيستصحب عدم فعلية الحكم الثابت قبل البلوغ.

الوجه الثاني: الاستصحاب بلحاظ بداية الشريعة

وهو أن يستصحب العدم الثابت في أوّل الشريعة، بأن يلحظ عالم الجعل، لأنّ جعل الأحكام الشرعية لم يكن قديماً، وإنّما حدث بعد بعثة النبي صلى الله عليه وآله

---

(١) التوحيد: ص٤١٣، ح٩.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ج١، ص٣١٧.

(٣) سنتعرّض لبيان الاستدلال بهذه الأحاديث على البراءة في التعليق على النصّ.

بصورة تدريجية، فيلتفت الشاكّ إلى نقطة زمنية أوّلية في بداية الشريعة لم يكن هذا الجعل موجوداً، فيقول إن الحكم المشكوك لم يكن مجعولاً في تلك الفترة جزماً، والآن يشكّ في جعله، فيستصحب عدم جعله، أي: استصحاب عدم الجعل الثابت قبل الإسلام. فاذا شكّ في وجوب الدعاء أوّل الشهر مثلاً، يستصحب عدم تشريع وجوب الدعاء أوّل الشهر قبل الاسلام، اذ قبل الاسلام يجزم بعدم تشريع وجوب الدعاء أوّل الشهر.

الوجه الثالث: الاستصحاب بلحاظ ما قبل تحقق الشرائط الخاصة

وهو أن يلحظ زمان ما قبل تحقّق موضوع التكليف المشكوك إذا كان له موضوع وقيود، فيستصحب عدم تحقّق الموضوع قبل تحقّق الشرط، كما لو شككنا في تحقّق الاستطاعة عند بذل النفقة، فيشكّ المكلّف في وجوب الحجّ إذا بذلت له نفقة الحجّ فيستصحب عدم الوجوب الذي كان ثابتاً قبل تحقّق شرط الاستطاعة. ومن الواضح أن هذا العدم هو عدم المجعول، الثابت في حالة بعد البلوغ[١].

تعليق على النص

• قوله: «**وهناك روايات أخرى استدلّ بها على البراءة**». من الروايات التي استدلّ بها على البراءة:

أوّلاً: حديث الحجب

فقد روي عن أبي عبد الله عليه السلام: «**ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم**»[٢]. والاستدلال بالحديث يتوقّف على بيان المفردات الواردة فيه:

---

(١) اعترض على إثبات البراءة بالاستصحاب بعدة اعتراضات، نتعرّض لها في التعليق على النصّ

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٨، ص١١٩، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٨. ورواه الكافي هكذا: «**ما حجب الله عن العباد فهو موضوع منهم**» الكافي: ج١، ص١٦٤. وفي تحف العقول (ص٢٦٥): «**ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم حتى يعرفوه**».

١ . **اسم الموصول «ما»** في قوله: «ما حجب» والمراد منه أحد وجوه:

الوجه الأوّل: كلّ حكم أو موضوع ذي حكم؛ لعموم الموصول.

وقد ذهب إلى هذا الوجه صاحب الكفاية[١] والسيد الخوئي(رحمهما الله)[٢].

الوجه الثاني: أن يكون المراد منه هو الحكم الشرعي فقط، والدليل على ذلك هو إسناد الحجب إلى الله تعالى؛ لأنّ استناد الحجب إلى الله تعالى مختصّ بالأحكام التي كان رفع الجهل عنا من مقتضيات تكليفه تعالى.

وقد ذهب إلى هذا الوجه المحقّق العراقي حيث قال: «ولعلّ هذا الخبر أظهر في الدلالة على المطلوب من حديث الرفع، إذ لا يتوجّه عليه إشكال الاختصاص بالشبهات الموضوعية، بل يمكن فيه دعوى العكس؛ فإنّ الموصول وإن كان عاماً لكن بقرينة استناد الحجب إليه سبحانه يختصّ بالأحكام التي كان رفع الجهل عنها من وظائفه سبحانه بإيصال البيان إلى العباد ولو بتوسيط رسوله ﷺ، وهي لا تكون إلّا الأحكام الكلّية دون الجزئية لأنّ رفع الجهل عنها لا يكون من وظائف الفقيه فضلاً عن الشارع»[٣].

الوجه الثالث: المراد بالموصول هو بعض الموضوعات الخارجية التي تقتضي المصلحة عدم علم العباد بها، كوقت ظهور الإمام الثاني عشر عليه السلام وقيام الساعة والقيامة، بقرينة أنّه سبحانه لم يحجب شيئاً من الأحكام الشرعية على العباد، بل بيّنها جميعاً؛ لأنه أكمل الدين وأتمّ النعمة.

الوجه الرابع: أن يكون المراد من اسم الموصول هو من كان محجوباً عن الحكم، لأنّ الظاهر من قوله: «موضوع عنهم» أن الحكم المجهول المجعول بحسب الواقع موضوع عن الجاهل.

---

(١) انظر كفاية الأصول: ص٣٤.

(٢) مصباح الأصول: ج٢، ص٢٧١.

(٣) نهاية الأفكار: ج٣، ص٢٢٦.

٢. «**حجب الله علمه**». المراد من الحجب لغة هو الستر أو المنع[١].

والمراد من الحجب في الحديث أحد الوجهين:

الأوّل: أن الله لم يبيّن الحكم أو الموضوع للعباد، ولم يأمر الرسول صلى الله عليه وآله أو الأئمة عليهم السلام بتبليغه إليهم، لبعض المصالح. وهذا ما استظهره الشيخ الأنصاري بقرينة إسناد الحجب إلى الله تعالى؛ حيث قال: «إن الظاهر مما حجب الله علمه ما لم يبيّنه للعباد، لا ما بيّنه واختفى عليهم بمعصية من عصى الله في كتمان الحقّ أو ستره، فالرواية مساوقة لما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: **إن الله تعالى حدّ حدوداً فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا تعصوها، وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً فلا تتكلّفوها، رحمةً من الله لكم**»[٢].

الثاني: أن يكون المراد من الحجب هو أن الله بلغ الحكم أو الموضوع إلى الناس وبيّن لهم، ولكن بعض الأحكام اختفت ولم يصل إليهم بسبب ظلم الظالمين ووقوع المهالك العامّة ونحو ذلك، كما ذهب إليه بعض المحقّقين كالسيد الخوئي قدس سره[٣].

إذا تبيّن ذلك نقول: دلالة الحديث على البراءة تتمّ إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن المراد بالموصول في «ما حجب» كلّ حكم أو موضوع ذي حكم. وأن يكون المراد بالحَجْب أنّ الله بلّغ الأحكام وبيّنها للناس، لكنّها خفيت على العباد لبعض الأسباب الخارجيّة. فتكون الدلالة بالشكل التالي: إن الأحكام التي بيّنها الله تعالى للعباد وخفيت عليهم لإخفاء الظالمين وغيره من الأسباب الشرعية مرفوعة عنهم في ظرف الجهل بها، وهو مفاد البراءة.

وهذا ما أفاده السيّد الخوئي قدس سره في مصباح الأصول، حيث قال: «ومما

---

(١) انظر مجمع البحرين: ج١، ص٤٤٥.

(٢) فرائد الأصول: ج٢، ص٤١.

(٣) مصباح الأصول: ج٢، ص٢٧١.

استدلّ به على البراءة قوله ﷺ: «**ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم**» وتوهّم اختصاصه بالشبهة الموضوعية - بقرينة السياق على ما تقـدّم بيانـه عنـد الاستدلال بحديث الرفع - غير جارٍ هنا، إذ لم يذكر فيه إلّا موصول واحد كـما ترى . وتوهّم أن شموله للشبهة الحكمية والموضوعية مستلزم لاسـتعمال لفـظ الموصول في معنيين، مندفع بما تقدّم في الاستدلال بحديث الرفع ولا حاجـة إلى الإعادة»[1].

إشكالية عدم دلالة الحديث على البراءة

قد يستشكل هنا بأن ظاهر إسناد الحجب إلى الله هي الأحكام التي لم يبيّنهـا الله تعالى لأجل التسهيل والتوسعة عـلى الأمّـة، أو لمـانع مـن البيـان مـع وجـود المقتضي لها، فيكون معنى الحديث أن مالم يبيّنه الله وأخفاه عن عباده فهو محجـوب عنهم، وليسوا مسؤولين عنه، وهو أجنبي عن البراءة التي نبحث عنها[1].

جواب السيد الشهيد: إن الحَجب حتى لو أضيف إلى الله تعالى بما هو خالق لا بما هو مولى ومشرّع، فهو يصدق أيضاً على عـدم الوصـول إلى المكلّـف؛ لأنّ الحجب عن المكلّف أيضاً مضاف إليه تعالى بما هو خالق كـلّ شيء «بـل يـشمل على هذا حتى الشبهات الموضوعية لأنّ حجب الموضوع أيضاً مضاف إليه تعالى بما هو خالق، ويمكن تعيين أن المضاف إليه هو ذلك تارة بـدعوى ظهـور اسـم الجلالة فيه، وأخرى باعتبار أن إرادة حجـب الـشارع بـما هـو شـارع، بعيـدٌ في نفسه، غير مناسب مع سياق الحديث؛ إذ ما يكون المولى بنفسه في مقـام إخفائـه من تكاليفه لا يكون في معـرض تـوهّم مـسؤولية العبـاد عنهـا، ويكـون عرفـاً مناقضاً مع فرض المـسؤولية والإدانـة، فيكـون مفـاد الحـديث عـلى هـذا كأنـه الإخبار عن ثبوت أحد الضدين بانتفاء الآخـر، وهـو مـستهجن عرفـاً، وهـذا

---

(١) ذهب إلى هذا الإشكال الشيخ الأعظم الأنصاري في فرائد الأصـول: ج٢، ص٤١، وتبعـه على ذلك المحقّق النائيني في أجود التقريرات: ج٢، ص١٨١.

بنفسه يبعِّد هذا الاحتمال ويعيّن أن تكون الإضافة إليه تعالى بما هو خالق. وعلى هذا فلا يكون هناك حجب واحد عن مجموع العباد، كما هو على الاحتمال الآخر بل ينحلّ بعدد العباد بمقتضى لا تقابل بين الحجب عن العباد والوضع عنهم»[١].

فيصحّ الاستدلال بهذا الحديث على البراءة في الشبهات الحكمية، بل يرى السيد الشهيد أن هذا الحديث خير دليل من السنّة على البراءة في الشبهة الحكمية؛ لتماميته دلالةً وسنداً[٢].

ثانياً: حديث الحلّ

من أهمّ صياغات هذا الحديث ما ورد عن عبد الله بن سنان قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «**كلّ شيء يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه**»[٢].

وكذلك مارواه عبد الله بن سليمان قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن؟ فقال: **لقد سألتني عن طعام يعجبني**، ثم أعطى الغلام درهماً فقال: يا غلام ابتع لنا جبناً، ثم دعا بالغداء فتغدينا معه فأتي بالجبن فأكل وأكلنا، فلما فرغنا من الغداء قلت: ما تقول في الجبن؟ قال: أو لم ترني آكله؟ قلت: بلى ولكني أحبّ أن أسمعه منك. فقال: **سأخبرك عن الجبن وغيره، كلّ ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه**»[٣].

وقد اختلف الأعلام في دلالة الحديث على البراءة وعدمه، وإليك لمحة إجمالية عن البحث في هذا الحديث:

---

(١) بحوث في علم الأصول (تقرير السيد الهاشمي): ج٥، ص٦٤.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ج٣، ص٣٤١، وسائل الشيعة: الباب الرابع من أبواب ما يكتسب به، الحديث١.

(٣) تهذيب الأحكام: ج٢٥، ص١١٨، وسائل الشيعة: الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث١.

القول الأوّل: اختصاص الحديث بالشبهة الموضوعية

ذهب بعض الأعلام إلى دلالة الحديث على أنّ البراءة مختصّة بالشبهة الموضوعية، وممن ذهب إلى هذا القول المحقّق النائيني والسيد الخوئي والسيد الشهيد (رحمهم الله).

استدلّ النائيني على اختصاصه بالشبهة الموضوعية بقرينتين:

القرينة الأولى: ظهور الحديث في الصدور كما في كلمة (فيه) في قوله: (فيه حلال وحرام)، فإنّها ظاهرة في أنّ مورد الحلّية هو الشيء الذي ينقسم إلى صنفين حلال وحرام، بأن يكون قسم منه حلالاً وقسم منه حراماً، واشتبه الحلال منه بالحرام ولم يعلم أن المشكوك فيه من القسم الحلال أو من الحرام، من قبيل اللحم المشكوك كونه من الميتة أو المذكى، فمن الواضح أن اللحم بالفعل منقسم إلى قسمين أحدهما حلال والآخر حرام، ومثل هذا لا يتصوّر إلا في الشبهات الموضوعية، وهذا لايصدق في الشبهات الحكمية، لأنها لا تنقسم قسمة فعلية إلى حلال وحرام، نعم تكون القسمة فيها فرضية، بمعنى احتمال الحرمة والحلّية، فإنّ شرب التتن المشكوك حلّيته وحرمته ليس له قسمان: قسم حلال وقسم حرام، بل هو إمّا أن يكون حراماً و إمّا أن يكون حلالاً، فلا يصحّ أن يقال: إن شرب التتن فيه حلال وحرام، فكلمة (فيه) ظاهرة في اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعية.

وإلى هذه القرينة أشار الميرزا بقوله: «ولا يخفى ظهور كلمة (فيه) و (منه) و (بعينه) في الانقسام والتبعيض الفعلي - أي: كون الشيء بالفعل منقسماً إلى الحلال والحرام - بمعنى أن يكون قسم منه حلالاً وقسم منه حراماً واشتبه الحلال منه بالحرام ولم يعلم أن المشكوك من القسم الحلال أو الحرام، كاللحم المطروح المشكوك كونه من الميتة أو المذكى، أو المايع المشكوك كونه من الخل أو الخمر، فإنّ اللحم أو المايع بالفعل منقسم إلى ما يكون حلالاً وإلى ما يكون

حراماً، وذلك لا يتصوّر إلا في الشبهات الموضوعية. وأمّا الشبهات الحكمية فليس القسمة فيها فعلية وإنّما تكون القسمة فيها فرضية - أي: ليس فيها إلا احتمال الحلّ والحرمة - فإنّ شرب التتن الذي فُرض الشكّ في كونه حلالاً أو حراماً ليس له قسمان: قسم حلال وقسم حرام، بل هو إمّا أن يكون حراماً و إمّا أن يكون حلالاً، فلا يصحّ أن يقال: إن شرب التتن فيه حلال وحرام، إلا بضرب من التأويل والعناية التي لا يساعد عليها ظاهر اللفظ . فكلمة (فيه) ظاهرة في اختصاص الحديث في الشبهات الموضوعية»[1] .

القرينة الثانية: إن مقتضى تأسيسية كلمة (بعينه) في الرواية أن يكون احترازياً لا تأكيداً لمعرفة الحرام، لأنّ معرفة الشيء بعينه إنّما يكون في الموضوعات الخارجية، ولا يتصوّر العلم بالحرام بعينه في الشبهات الحكمية، إذ لا معنى لأن يقال: (حتى تعرف الحكم بعينه).

وهذا ما ذكره بقوله: «كلمة (فيه) ظاهرة في اختصاص الحديث في الشبهات الموضوعية، وكذا كلمة (بعينه) فإنّ معرفة الشيء بعينه إنّما يكون في الموضوعات الخارجية ولا معنى لأنّ يقال: حتى تعرف الحكم بعينه . ومن ذلك يظهر اختصاص قوله عليه السلام: (**كلّ شيء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه**) بالشبهات الموضوعية، فإنّه لولا كلمة (بعينه) كان الخبر عاما للشبهات الحكمية والموضوعية، كقوله عليه السلام: (**كلّ شيء لك طاهر حتى تعلم أنّه قذر**) ولكن لفظة (بعينه) توجب ظهور الخبر في الشبهات الموضوعية»[2] .

كذلك استدلّ السيد الخوئي على اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعية بقرينة كلمة (بعينه)، حيث قال: «القرينة المشتركة فهي قوله عليه السلام (بعينه) فإنّه ظاهر في الاختصاص بالشبهة الموضوعية، وذلك لأنّ حمل هذه الكلمة على

---

(١) فوائد الأصول: ج٣، ص٣٦٣.

(٢) المصدر السابق.

التأكيد - بأن يكون المراد منها تأكيد النسبة والاهتمام بالعلم بالحرمة - خلاف الظاهر، إذ الظاهر أن يكون احترازاً عن العلم بالحرام لا بعينه، ولا ينطبق ذلك إلا على الشبهة الموضوعية، إذ لا يتصوّر العلم بالحرام لا بعينه، في الشبهة الحكمية، فإنّه مع الشكّ في حرمة شيء وحليته لا علم لنا بالحرام لا بعينه»(١).

المحقّق الأصفهاني بعدما استشكل في دلالة الحديث على البراءة بالصيغة المتقدّمة، ذكر أنّه يمكن الاستدلال بالحديث على البراءة في خصوص الشبهة الموضوعية بالصيغة الأخرى وهي موثقة مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «**كلّ شيء هو لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة والمملوك عندك لعله حر قد باع نفسه، أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيّنة**»(٢).

وقد ذكر أن الحديث يدلّ على البراءة في خصوص الشبهة الموضوعية بقرينة أن الإمام عليه السلام طبّق القضية الكليه (كلّ شيء هو لك حلال...) على الشبهة الموضوعية بقوله: (وذلك مثل الثوب..)؛ حيث قال: «ظهورها [أي: الموثّقة] صدراً وذيلاً في الشبهة الموضوعية في غاية الوضوح وليس من باب تخصيص الكلّية بالمورد، بل الإمام عليه السلام طبّقها على الشبهة الموضوعية بقوله عليه السلام (وذلك مثل) الخ، ثم أكّدها أخيراً بما يختصّ بالشبهة الموضوعية بقوله عليه السلام أو تقوم به البيّنة»(٣).

واستدلّ الصدر قدس سره على اختصاص الحديث بالشبهة الموضوعية، حيث قال: «ظهور صدرها في أن مورد الحلّية الشيء الذي ينقسم إلى صنفين حلال

---

(١) مصباح الأصول: ج٢، ص٢٧٣.

(٢) وسائل الشيعة، الباب ٤ من أبواب مايكتسب به، الحديث ٤.

(٣) نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج٢، ص٤٤٩.

وحرام، ومنشأ الاشتباه والتردد هو هذا الانقسام كالجبن مثلاً فيه المتخذ من الميتة فيكون حراماً وفيه المتخذ من المذكى فيكون حلالاً، وهذا لا يصدق إلا في الشبهات الموضوعية؛ إذ الشبهة الحكمية فيها ترديد لا تصنيف»(١).

القول الثاني: دلالته على البراءة في الشبهة الحكمية والموضوعية

هذا القول ذهب إليه صاحب الكفاية، وذكر أن الحديث يدلّ على البراءة سواء كان منشأ الجهل فقدان النصّ كما هو الحال في الشبهة الحكمية، أم كان الشبهة الموضوعية، حيث قال: «قوله عليه السلام **(كلّ شيء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام بعينه)** الحديث، حيث دلّ على حلّية ما لم يعلم حرمته مطلقاً، ولو كان من جهة عدم الدليل على حرمته، وبعدم الفصل قطعاً بين إباحته وعدم وجوب الاحتياط فيه وبين عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية، يتمّ المطلوب»(٢).

وممن ذهب إلى هذا القول أيضاً الامام الخميني، وقد استدلّ على ذلك بعدم قرينية قوله عليه السلام (بعينه) على الاختصاص بالشبهة الموضوعية، حيث قال: «ودلالته واضحة ولا يختصّ بالشبهات الموضوعية بقرينة قوله: (بعينه) لعدم القرينية»(٣).

نعم ذكر أن الحديث لا يدلّ على البراءة في الشبهات التحريمية البدوية، لأنّ ظهور قوله عليه السلام (بعينه) في مقابل المعلوم بالإجمال حتى يعرف بعينه أي: يعرف تفصيلاً، نعم لا يبعد دعوى ظهور قوله: (بعينه) في مقابل المعلوم بالإجمال، فيكون الحديث بصدد الترخيص في ارتكاب أطراف المعلوم بالإجمال حتى يعرف الحرام بعينه، أي: تفصيلاً «كما أن الظاهر من قوله: (كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال، حتى تعرف الحرام بعينه) هو ذلك، أي:

---

(١) بحوث في علم الأصول (تقرير السيد الهاشمي): ج٥، ص٦٥.

(٢) كفاية الأصول: ص٣٤١.

(٣) أنوار الهداية: ج٢، ص٧٢.

ترخيص في التصرّف بالمال المختلط بالحرام . فهذان الحديثان يمكن أن يكونا منسلكين في سلك الأحاديث الواردة في المال المختلط بالحرام»[١] .

ونكتفي بهذه الأحاديث في الاستدلال على البراءة.

أخبار استدلّ بها على البراءة في درجة قاعدة قبح العقاب بلا بيان

الحديث الأوّل: ما ذكره الكليني في الكافي، عن حمزة بن الطيار عن الصادق عليه السلام : قال: «**إن أبا عبد الله عليه السلام قال: اكتب أن من قولنا: أن الله يحتجّ على العباد بما آتاهم وعرفهم، ثم أرسل إليهم رسولاً وأنزل عليهم الكتاب فأمر فيه ونهى...**»[٢].

تقريب الاستدلال: أن ميزان الاحتجاج هو الإيتاء والتعريف، ولو احتجّ وعاقب من دون إيصال التكليف، ولا إيصال إيجاب الاحتياط، كان احتجاجاً من دون الإيتاء ولو احتج بإيصال إيجاب الاحتياط فهو احتجاج بميزان الإيتاء، وبهذا يدلّ الحديث على البراءة بمستوى قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

الحديث الثاني: ما في توحيد الصدوق قال: «حدثنا أبي قال: حدثنا سعد بن عبد الله عن القاسم بن محمد الأصفهاني قدس سره عن سليمان بن داود المنقري عن حفص بن غياث النخعي القاضي قال: قال أبو عبد الله عليه السلام : «**من عمل بما علم كُفي ما لم يعلم**»[٣]

وهذه الرواية أحسن الروايات دلالة، فإنّ الظاهر من هذا الحديث أن الله تعالى يكتفي بالعمل بما علم العبد وإنّه لا تبعة عليه من ناحية ما لا يعلم.

هذا تمام الكلام من حيث الدلالة. وأمّا من حيث السند ففيه قاسم بن محمد الأصفهاني قدس سره –المعروف بـ(كاسولا)- ولم يثبت وثاقته بل ضُعّف في

---

(١) المصدر السابق.

(٢) الكافي: ج١، ص١٦٤.

(٣) التوحيد: ص٢١٤.

بعض الكتب؛ قال النجاشي: «يعرف بكاسولا، لم يكن بالمرضيّ»[١].

الحديث الثالث: ما رواه الكافي عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحجّال عن ثعلبة بن ميمون عن عبد الأعلى بن أعين قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عمن لم يعرف شيئاً هل عليه شيء؟ قال: لا»[٢].

وتقريب الاستدلال بالحديث على البراءة: أن المعرفة يحتمل أن تكون ملحوظة بنحو المعنى الاسمي أي: بلحاظ الآثار المترتّبة على نفس المعرفة، فيكون المقصود من المعرفة بالأشياء التي يطلب في الشريعة نفس المعرفة بها من قبيل المعرفة بالله وبالرسول وبالجنة وبالنار.

ويحتمل أن تكون ملحوظة بالمعنى الحرفي أي: بلحاظ الآثار المترتّبة على الواقع الذي ينكشف بالمعرفة، والمعرفة تكون طريقاً إلى ترتيب تلك الآثار .

وعلى الاحتمال الأوّل لابدّ من حمل الحديث على القاصر؛ لأنّ المقصّر والملتفت الشاكّ في مثل وجود الله ورسوله ليس معذوراً في ترك المعرفة قطعاً، وعلى هذا الاحتمال يخرج هذا الحديث عما نحن فيه؛ لأنّ محلّ الكلام ليس هو هذه المعرفة، بل الكلام فيما إذا لم يعرف حكماً عملياً تكليفياً.

إلّا أنّ هذا الاحتمال خلاف الظاهر؛ لأنّ مثل كلمة (المعرفة) حينما تستعمل تكون ظاهرة في إرادة المعاني العرفية الطريقية إلى ما تعلّقت بها، خصوصاً إن الأمور المطلوب معرفتها نفسياً محدودة قليلة، بخلاف الأحكام التكليفية التي تكون المعرفة إليها طريقاً إلى ترتيب آثارها، وإطلاق كلمة (شيء) هنا لا يتناسب مع ضيق دائرة تلك الأشياء «وهذا لايكون إلا مع عدم التعرف على الحكمين الواقعي والظاهري – أعني إيجاب الاختياط– معاً، وإلا لم يترتّب

---

(١) رجال النجاشي: ص٣١٥.

(٢) الكافي: ج١، ص١٦٠.

عدم العمل»[(١)].

وأمّا سنده فجميع رواته موثّقون مشهود بوثاقتهم في كتب الشيخ النجاشي ما عدا عبد الأعلى بن أعين، إلا أنّه مشهود بجلالته وعظم مقامه في كلام للشيخ المفيد، وما قد يخدش في توثيق الشيخ المفيد وغيره من الفقهاء إذا كان في غير كتاب الرجال من أنّه لا يحتمل عقلائياً كونه شهادة عن الحس، لا يأتي هنا، إذ المفيدقُدِّسَ سِرُّهُ قد شهد بشهادة مفصّلة جداً وذكر في حقّه ضمن جماعة أنّه ليس فيهم همز ولا لمز ولا يُرتاب في فقههم وعلمهم، وشخص كهذا لا يستبعد أن تكون شهادته بوثاقته عن حسّ؛ قال الشيخ المفيد في رسالته العددية: «هو من فقهاء أصحاب الصادقينعليهما السلام والأعلام والرؤساء المأخوذ عنهم الحلال والحرام، والفتيا والأحكام، والذين لا يطعن عليهم، ولا طريق إلى ذمّ واحد منهم، وهم أصحاب الأصول المدوّنة، والمصنّفات المشهورة»[(٢)].

الحديث الرابع: خبر عبد الصمد بن بشير المتضمّن لقضية الأعجمي الذي حجّ وأحرم في ثيابه الذي أفتى أصحاب ابن حنيفة عليه بفساد الحج ولزوم البدنة فقال أبو عبد اللهعليه السلام: «**أيّ رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه**»[(٣)].

وتقريب الاستدلال به: أن الظاهر منه دلالته على عدم العقوبة ونفي البأس على ارتكاب المحرَّم عن جهل.

وأورد عليه الشيخ الأعظم بأنّ الظاهر من الرواية هو اعتقاد الصواب والغفلة عن الواقع، فلا يعمّ صورة التردد في كون فعله صواباً أو خطأً، ولعل نظره الشريف إلى أن الباء في قوله «بجهالة» ظاهر في السببية للارتكاب، فيختصّ بالجاهل المركّب والغافل، ثم أيّده بأنّ تعميم الجهالة بصورة التردد

---

(١) بحوث في علم الأصول (تقرير السيد الهاشمي): ج٥، ص٧٦.

(٢) الرسالة العددية للشيخ المفيد: ج١٠، ص٢٧٦.

(٣) وسائل الشيعة باب ٤٥ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ٣.

يُحوج الكلام إلى التخصيص بالشاكّ غير المقصر، وسياقه آبٍ عن التخصيص حيث قال: «فيه: أن الظاهر من الرواية ونظائرها من قولك: (فلان عمل بكذا بجهالة) هو اعتقاد الصواب أو الغفلة عن الواقع، فلا يعمّ صورة التردد في كون فعله صواباً أو خطأً. ويؤيّده: أن تعميم الجهالة لصورة التردد يحوج الكلام إلى التخصيص بالشاكّ الغير المقصر، وسياقه يأبى عن التخصيص»[1].

وأورد عليه المحقّق العراقي بأن السبب في الارتكاب في مورد الجهل البسيط هو الجهل أيضاً بتوسيط قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فالمستند بالآخرة هو الجهل، فظهور الباء في السببية لا يقتضي تخصيص النصّ بالجاهل المركّب.

قال قُدِّسَ سِرُّه: «إنّه كذلك في الجهل البسيط أيضاً لكونه هو السبب في الارتكاب بمقتضى حكم عقله بقبح العقاب بلا بيان. ودعوى: أن الباء ظاهر في السببية بلا واسطة فلا يشمل الجهل البسيط؛ لأنّ: سببيّته للارتكاب إنّما هو بتوسيط حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان كما ترى»[2].

وقال السيد الشهيد: «عنوان الجهالة يصدق على عدم العلم التصديقي كما يصدق على الغفلة والجهالة التصوّرية وإطلاق الشيء المنفيّ يشمل العقاب والمؤاخذة»[3].

وظاهر الحديث هو رفع المؤاخذة فيما لو نشأ ارتكاب العمل من الجهالة، وهذا لايكون إلا مع فرض عدم العلم حتى بالحكم الظاهري بإيجاب الاحتياط.

الاعتراضات على إثبات البراءة بالاستصحاب

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: «**كما يمكن التعويض عن البراءة بالاستصحاب**». نذكر أدناه بعض الاعتراضات الواردة على إثبات البراءة بالاستصحاب

---

(١) فرائد الأصول: ج٢، ص٤٢.

(٢) نهاية الأفكار: ج٣، ص٢٢٩.

(٣) بحوث في علم الأصول (تقرير السيد الهاشمي): ج٥، ص٧٦.

١. لا يمكن استصحاب عدم الحكم

إن المستصحَب لابدّ أن يكون حكماً شرعياً مجعولاً أو موضوعاً لحكم شرعي، وعلى هذا فلا يصحّ إجراء استصحاب عدم التكليف؛ لأنّ العدم ليس مجعولاً من قبل المولى.

وقد نسب صاحب الكفاية هذا الإشكال إلى الشيخ الأنصاري، فقال: «وكذا لا تفاوت في المستصحب أو المترتّب بين أن يكون ثبوت الأثر ووجوده أو نفيه وعدمه، ضرورة أن أمر نفيه بيد الشارع كثبوته، وعدم إطلاق الحكم على عدمه غير ضائر، إذ ليس هناك ما دلّ على اعتباره بعد صدق نقض اليقين بالشكّ برفع اليد عنه كصدقه برفعها من طرف ثبوته كما هو واضح، فلا وجه للإشكال في الاستدلال على البراءة باستصحاب البراءة من التكليف، وعدم المنع عن الفعل بما في الرسالة، من أن عدم استحقاق العقاب في الآخرة ليس من اللوازم المجعولة الشرعية، فإن عدم استحقاق العقوبة وإن كان غير مجعول، إلا أنّه لا حاجة إلى ترتيب أثر مجعول في استصحاب عدم المنع، وترتّب عدم الاستحقاق مع كونه عقلياً على استصحابه، إنّما هو لكونه لازم مطلق عدم المنع ولو في الظاهر»[1].

استغرب السيد الخوئي من نسبة الإشكال إلى الشيخ الأنصاري، لقوله بجريان الاستصحاب في العدم الأزلي فضلاً عن العدم المتعارف، كما هو في محلّ الكلام. وهذا ما أشار إليه بقوله: «الظاهر أن ذلك ليس منشأ إشكال الشيخ في الاستصحاب في المقام. كيف وهو يرى جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية»[2].

وناقشه السيد الشهيد بأن الاستغراب لا وجه له؛ لأنّنا حتى لو سلّمنا صحّة نسبة الإشكال إلى الشيخ الأنصاري، لكنه قَدَّسَ سِرَّهُ يقبل جريان الاستصحاب في

---

(١) كفاية الأصول: ص٤١٧. وانظر فرائد الأصول: ج٢، ص٥٩.

(٢) دراسات في علم الأصول: ج٣، ص٢٦٤.

الحكم والمجعول وفي موضوع الحكم المجعول، ومن الواضح أن العدم الأزلي يمكن أن يتصوّر في موضوع الحكم الشرعي أيضاً كما في استصحاب عدم القرشية، وعلى هذا فإنّ القول بجريان الاستصحاب في العدم الأزلي لايلزم منه جريان الاستصحاب في عدم الجعل.

وقد يجاب عن الإشكال بأن الميزان في جريان الاستصحاب هو أن يكون مورد الاستصحاب تحت قدرة المولى رفعاً ووضعاً، وعدم الحكم يكون تحت قدرة المولى كالحكم المجعول ولا موجب لاشتراط أكثر من ذلك.

وقد أجاب السيد الشهيد على الاعتراض وما أجيب عنه بقوله: «والتحقيق: إنه لا موجب لهذا الشرط لا بصيغته الأولى ولا الثانية، فإن الاستصحاب قد يجري فيما ليس تحت قدرة المولى بما هو مولى، كما في الموضوعات الخارجية وإنّما الميزان أن يكون مورد الاستصحاب قابلاً للتصرّف المولوي الظاهري وذلك بأن يكون قابلاً للتنجيز والتأمين، أي: يكون التعبّد به منجّزاً أو معذّراً، وهذا كما يجري في المجعول الشرعي أو موضوعه كذلك يجري في التعبّد بعدمهما»[1].

٢. اعتراض النائيني

اعترض المحقّق النائيني قدّس سرّه على إجراء الاستصحاب المتقدّم، بأن استصحاب عدم حدوث ما يُشكّ في حدوثه، إنّما يجري إذا كان الأثر المطلوب إثباته بالاستصحاب مترتّباً على عدم الحدوث، فنثبت عدم الحدوث تعبّداً بالاستصحاب؛ من قبيل أن نشكّ في حدوث النجاسة في الماء، والأثر المترتّب على عدم حدوث النجاسة هو صحّة الوضوء بالماء، فنجري استصحاب عدم حدوث النجاسة ونثبت بالتعبّد الاستصحابي أن الوضوء به صحيح.

وأمّا إذا كان الأثر الذي يراد إثباته بالاستصحاب يكفي في تحقّقه مجرّد

---

(١) بحوث في علم الأصول (تقرير السيد الهاشمي): ج٥، ص٦٨.

عدم العلم بحدوث ذلك الشيء، فيكون ذلك الأثـر محقّقـاً وجـداناً في حالـة الشكّ في الحدوث، ولا نحتاج حينئذ إلى إجراء استـصحاب عـدم الحـدوث؛ من قبيل الشكّ في حرمة شرب التتن مثلاً، فإنّ الأثر المطلوب هنا هو التـأمين ونفي استحقاق العقاب، وهذا الأثر مترتّب عـلى مجـرّد عـدم البيـان، وعـدم العلم بحدوث التكليف (وفقاً لقاعدة قبح العقـاب بـلا بيـان) فهـو حاصـل وجداناً، وعليه فلا مجال لإثباته تعبّداً بالاستصحاب، اذ إن هـذا مـن تحـصيل الحاصل[1].

وقد أجاب السيد الشهيد على هذا الاعترض بما يلي:

١. بطلان قاعدة قبح العقاب بـلا بيـان، كـما تقـدّم، وعليـه فترتّـب الأثـر المطلوب لا يكفي فيه مجرّد عدم العلم.

٢. لو سلّمنا بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فمن الواضـح أن قـبح العقـاب على مخالفة تكليف مشكوك لم يصل إذن الشارع فيه، يكون القـبح ثابتـاً بدرجـة أقل من قبحه على مخالفة تكليف مشكوك قد بين إذن الشارع في مخالفتـه. وعـلى هذا فإنّنا بإجراء الاستصحاب نحقّق الدرجة الأعـلى مـن قـبح العقـاب، فـلا يكون إجراء الاستصحاب من تحصيل الحاصل[2].

خلاصة البحث في الاستدلال بالسنة على البراءة

استُدِلّ على البراءة بعدّة أحاديث منها:

(١) حديث الإطلاق

وهو ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام: «**كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهي**»[3].

---

(١) انظر: أجود التقريرات: ج٢، ص١٨٩.

(٢) انظر دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ص٣٤٨.

(٣) وسائل الشيعة، أبواب القنوت، باب جواز القنوت بغير العربية: ح٣.

وتحقيق الكلام في الاستدلال بالحديث يتوقّف على البحث في مرحلتين:

الأولى: أن يكون الورود الذي جعل غاية في الرواية هو الوصول لا الصدور؛ إذ لو كان معنى الورود هو الصدور، فهو خارج عن محلّ كلامنا.

الثانية: بعد التسليم بأن المراد من الورود هو الوصول لابدّ أن يقع البحث في أن البراءة الثابتة بهذا الحديث أنافية هي لوجوب الاحتياط أم أن موضوعها يرتفع لو دلّ دليل على الاحتياط؟

أمّا المرحلة الأولى، فقد تصدى بعض المحقّقين لإثبات أن المراد منه هو الوصول، بأحد الوجهين التاليين.

الوجه الأوّل ما ذكره السيد الخوئي من أن المراد بالورود هو الوصول بتقريب أن الإطلاق الوارد في الرواية «كلّ شيء مطلق...» فيه احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأوّل: أن مفاد الرواية هو اللاحرجية الأصلية قبل ورود الشريعة فتكون الرواية في مقام الإرشاد إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، وعلى هذا الأساس تكون الرواية أجنبية عن الاستدلال على إثبات البراءة.

وأجاب السيد الخوئي قدس سره عن هذا الاحتمال، بأنه خلاف الظاهر من خطاب الشارع؛ لأنّ الأصل في كلام الشارع هو المولوية لا الإرشادية.

الاحتمال الثاني: أن يراد من الإطلاق الإطلاق الشرعي لا العقلي، أي: الإباحة الواقعية، فـ«كلّ شيء مطلق» يعني: كلّ شيء مباح واقعاً، ما لم يرد فيه نهي، سواء حملنا الورود على الصدور أم على الوصول.

وجواب هذا الاحتمال يتّضح بعد التعرّض للاحتمال الثالث.

الاحتمال الثالث - وهو المتعيّن بعد بطلان الاحتمالين المتقدّمين-: أن يراد من الإطلاق الإطلاق الشرعي أي: الإباحة الظاهرية، وبذلك يتمّ الاستدلال بهذه الرواية.

إن قيل: لماذا قلتم أن الإباحة الظاهرية هي المتعيّنة، ولم لا تقولون إن المراد بالإباحة المغيّاة هي الإباحة الواقعية؟

الجواب: إن احتمال الإباحة الواقعية غير معقول أو غير عقلائي؛ وذلك لأنّ الورود الذي جعل غاية للإباحة، إمّا يراد به الوصول و إمّا الصدور، وعلى كلا الوجهين لا يعقل أن يكون المراد منه الإباحة الواقعية.

إمّا على الأوّل وهو أن الورود بمعنى الوصول فلعدم معقولية أخذ حكم واقعي وهو الإباحة مشروطاً بعدم العلم بالحرمة، لأنّ هذا معناه تقييد الحرمة الواقعية بالعلم بها، وهو من أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه، وهو محال.

وأمّا الثاني – وهو أن يراد بالورود الصدور– فتكون العبارة حينئذ: «كلّ شيء مباح واقعاً ما لم يصدر عنه نهي واقعاً» ومن الواضح أن هذا لا معنى له؛ لأنه إن أريد بذلك تقييد الإباحة الواقعية بعدم النهي الواقعي، فهو محال؛ لأنه من أخذ عدم الضد قيداً في موضوع الضد الآخر، وهو محال.

وإن أريد من عبارة «كلّ شيء مباح واقعاً ما لم يصدر عنه نهي واقعاً» مجرّد بيان واقعي، وهو أنّه متى لم يكن هذا الضد موجوداً وهو النهي، فالضد الآخر وهو الإباحة يكون ثابتاً، فهذا غير معقول؛ لأنه لغو، وتحصيل حاصل.

وقد ناقش المصنّفُ السيدَ الخوئي بالفرق بين الحكم الشرعي والخطاب الشرعي، من أن الحكم الشرعي هو التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة الإنسان، أمّا الخطابات الشرعية في الكتاب والسنّة فهي مبرزة للحكم وكاشفة عنه، وليست هي الحكم الشرعي نفسه، وإذا تبيّن الفرق بين الحكم الشرعي والخطاب الشرعي نقول: لا محذور أن نحمل الإباحة على الإباحة الواقعية، والورود على الصدور، ولا يلزم ما ذكر من محذور، وهو أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم؛ لأنّ الخطاب ليس هو الحكم وإنّما هو كاشف عن الحكم، فلا يلزم محذور التصويب إذا أخذ العلم بالخطاب في موضوع الحكم.

وكذلك لا يلزم محذور أخذ عدم الضد قيداً في موضوع الضد الآخر؛ لما ذكرنا أن الحكم الشرعي وهو الإباحة الواقعية ليست ضداً للخطاب الشرعي.

نعم غاية ما يلزم تقييد الحرمة الواقعية بالعلم بخطابها، وهذا لا محذور فيه نظير تقييد مسألة الجهر والإخفات بالعلم.

وكذلك لا يلزم محذور اللغوية؛ إذ لعل الرواية بصدد بيان نكتة مهمّة وهي أن الملاكات الواقعية للحرمة لا تأثير لها، إلا إذا تصدى الشارع لجعل خطاب على أساسها، بمعنى أن صدور الخطاب من الشارع له دخل في تمامية ملاك الحرمة، وبهذا يتّضح أن الإباحة هي إباحة واقعية ومن ثم لا يتمّ الاستدلال على البراءة الظاهرية.

الوجه الثاني: الورود يستبطن الوصول لا الصدور؛ بقرينة أن الورود يستبطن الوفود على الشيء، ولهذا يحتاج تعديته إلى حرف جر.

وهذا بخلاف الصدور الذي هو سنخ معنى يتقوم بالفاعل فقط، من دون حاجة إلى افتراض مفعول، وعلى هذا الأساس يكون معنى ورود النهي هو وصوله إلى المكلّف، وبهذا يكون الاستدلال تامّاً.

مناقشة الوجه الثاني: إنا نسلّم أن الورود يستبطن وجود مورود عليه، إلا أن كون المورود عليه هو المكلّف لا دليل عليه؛ إذ يمكن أن يكون المورود عليه:

إمّا هو المتعلّق كشرب التتن مثلاً ... وعليه فلا يكون الورود بمعنى الوصول، وعلى هذا لا يتمّ الاستدلال.

وإمّا أن يكون الورود بمعنى الورود على المكلّف، لكن لا على نحو الانحلال، بحيث يكون كلّ مكلّف له ورود خاصّ به، بل ورود على جنس المكلّفين أي: على الأمة على نحو العموم المجموعي، وهذا يعني كون المراد بالورود هو الصدور لا الوصول، ومعه لا يكون الحديث مفيداً لإثبات البراءة.

هذا تمام الكلام في المرحلة الأولى، وتبيّن عدم تمامية الاستدلال بالرواية على البراءة.

أمّا المرحلة الثانية: وهي أن المراد من النهي في الرواية هل هو الواقعي أم

الأعمّ؟ فلم يلج المصنّف في البحث في هذه المرحلة، معلّلاً ذلك بعدم الثمرة فيها بعد بيان عدم تمامية الاستدلال بالرواية في المرحلة الأولى.

لكن إتماماً للفائدة نقول: إننا لو بنينا على أن المراد من النهي في الرواية (حتى يرد فيه نهي) هو النهي بعنوانه الأوّلي أي: النهي الواقعي، فلا إشكال في أن يكون مفاد الرواية هو نفي الاحتياط، ويكون دليل الاحتياط معارضاً مع مفاد الرواية.

أمّا إذا قلنا أن المراد من النهي في الرواية هو النهي بعنوانه الثانوي أي: الأعمّ من النهي الواقعي والظاهري، ففي هذه الحالة يكون دليل الاحتياط حاكماً على مفاد الرواية.

والصحيح هو إرادة خصوص النهي الواقعي؛ وذلك لأنّ الظاهر أن النهي في الرواية أضيف إلى موضوع القضية وهو «الشيء» في ذاته، وهو ظاهر في ورود النهي فيه بما هو على الشيء بذاته لا بما هو مشكوك الحرمة، وهذا يعني أن النهي واقعي.

وعلى هذا فالمرحلة الثانية من الاستدلال تامّة، أمّا المرحلة الأولى فغير تامّة.

(٢) حديث الرفع

• وقع البحث في حديث الرفع في مراحل ثلاث:

المرحلة الأولى: في فقه الحديث بنحو الإجمال

وقع البحث فيها من جهتين: الجهة الأولى: في تصوير الرفع إلى الأمور المذكورة في الحديث، فحيث إن جملة من الأمور التسعة المذكورة في الحديث لا يمكن أن يتعلّق الرفع بها على حقيقتها؛ لكون كثير من الأمور التسعة موجودة بالفعل في عالم التكوين ومع ذلك نسب إليها الرفع، فلابدّ من بذل عناية لتصحيح هذا الرفع، والعناية المتصوّرة في المقام على ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأوّل: أن الرفع حقيقي، لكنه مقدر كالعقاب والمؤاخذة.

الاحتمال الثاني: الرفع حقيقي لتلك العناوين، لكن لا من حيث وجودات الأشياء الخارجية، بل من حيث وجوداتها في عالم التشريع.

الاحتمال الثالث: الرفع تنزيلي تعبّدي لا حقيقي، بمعنى: أن هذه الأشياء التسعة المذكورة في الحديث مرفوعة رفعاً تنزيلياً تعبّدياً.

• دليل حديث الرفع حاكم على الأدلّة الأوّلية.

• الاحتمال الأوّل أبعد الاحتمالات؛ لأنه منفي بأصالة عدم التقدير.

أمّا الاحتمال الثاني (رفع الأشياء بوجود ها التشريعي) والاحتمال الثالث (وهو أن الرفع تنزيلي) وإن كانا خلاف الظهور أيضاً كما هو الحال في الاحتمال الأوّل، لكن يوجد فرق بين الاحتمال الأوّل والاحتمالين الآخرين وهو أن التقدير على الاحتمال الثاني وإن كان خلاف الطبع الأوّلي للمتكلم، إلّا أنّه ليس خلاف ظهور الشارع، وهكذا في الاحتمال الثالث، فإن الرفع المناسب للشارع هو الرفع التنزيلي لا الرفع التكويني.

• الاحتمال المرجّح هو الثاني، وذلك لأنّ على الاحتمال الثالث الذي يكون فيه الرفع تنزيلياً، يقتضي أن يكون للأمور المذكورة في حديث الرفع من الخطأ والنسيان.... وجود خارجي حتى يصحّ رفعها تنزيلاً، مع أنّنا نجد أن بعض فقرات الحديث لا وجود حقيقي لها، كفقرة «رفع ما لا يطيقون».

أمّا بناء على الاحتمال الثاني فالرفع للوجود التشريعي، ومن الواضح أن الوجود التشريعي غير مختصّ بالأُمور الوجودية، بل شامل للأمور العدمية.

• الثمرة على الاحتمال الأوّل مقابل الاحتمالين الآخرين هي عدم إمكان التمسّك بالإطلاق على الاحتمال الأوّل، خلافاً للاحتمالين الآخرين.

• الثمرة المترتّبة على الاحتمال الثاني والثالث، أن الاحتمال الثالث (وهو الرفع التنزيلي، أي: تنزّل ما هو موجود خارجاً منزلة العدم) فلا يكون حديث الرفع رافعاً للأمور العدمية كالاضطرار إلى ترك واجب مثلاً؛ أمّا بناء على

الاحتمال الثاني فيرفع جميع الآثار المترتّبة وإن كانت من الأمور العدمية.

• **الجهة الثانية**: حديث الرفع مسوق للامتنان لقرينتين؛ الأولى: لفظية، وهي تعدية الرفع بـ«عن» الظاهرة في وجود ثقل أزيح، ورفع الثقل فيه امتنان، والثانية: سياقية بمعنى أن الحديث ورد في سياق إظهار التحبب والتودد، ومثل هذا اللسان يشعر بأنه في مقام الامتنان والتلطف.

وهاتان القرينتان وإن اشتركتا في عدم انطباق الحديث في مورد لا امتنان فيه، لكن يوجد فرق بينهما وهو أنّه على القرينة الأولى (اللفظية) تقيد الرفع بكونه امتناناً لمن رفع عنه سواء خالف الامتنان للآخرين أم لا، أمّا القرينة الثانية (السياقية) فهي تمنع إطلاق الرفع إذا خالف الامتنان لنفس الشخص المرفوع عنه التكليف أو كون الرفع خلاف الامتنان للآخرين.

• **المرحلة الثانية**: الاستدلال بفقرة «ما لا يعلمون» على البراءة، والبحث فيها هل الرفع واقعي أم ظاهري؟. وإذا كان الحديث مجملاً مردّداً بين الرفع الواقعي والظاهري، فالنتيجة في صالح الاستدلال على البراءة.

• استدلّ على أن الرفع واقعي بدعوى أن حمل الحديث على الرفع الظاهري يحتاج إلى عناية زائدة، والعناية تتصوّر على نحوين:

الأوّل: العناية في المرفوع فيقال: رفع «ما لا يعلمون» أي: رفع الحكم الظاهري – وهو إيجاب الاحتياط– وهنا اختلف مصبّ الرفع وهو الحكم الظاهري عن مصب «ما لا يعلمون» وهو الحكم الواقعي.

والثاني: العناية فى الرفع أي: رفع وجوب الاحتياط، الذي هو رفع ظاهري للحكم الواقعي، وهو معنى تطعيم الظاهرية في نفس الرفع، وكلا العنايتين خلاف الظاهر. فيتعيّن الحمل على الرفع الواقعي.

• أجيب عن الاستدلال المتقدّم بوجهين؛ الوجه الأوّل وهو للمحقّق العراقي قدس سره: بأن الرفع في مقام الامتنان على الأمّة، ورفع الضيق عنها،

والامتنان يتحقّق برفع وجوب الاحتياط، لأنّ الاحتياط فيه كلفة على الأمّة، فيكون رفعه امتناناً ولا نحتاج في تحقّق الامتنان إلى رفع الواقع.

• ناقش السيد الشهيد المحقّق العراقي بأن الامتنان كما يحصل برفع إيجاب الاحتياط، كذلك يتحقّق برفع الواقع رأساً، فيرفع الاحتياط بواسطة رفع الواقع.

• **الوجه الثاني** في مناقشة القائلين بأن الرفع واقعي: أن العناية في الرفع موجودة ومتحقّقة حتى لو كان الرفع واقعياً، وذلك لأنّ الرفع لو كان هو الواقعي للزم تقييد الأحكام الواقعية بالعالمين بها فقط، وهو محال، لأنه يستلزم الدور المحال، فلابدّ من إعمال عناية وهي حمل الحديث على خلاف ظهوره في الرفع الواقعي.

• **المرحلة الثالثة**: في شمول فقرة الاستدلال للشبهات الموضوعية والحكمية، ويتوقّف ذلك على تصوير جامع بينهما، وصُوّر الجامع بثلاثة تصويرات هي:

التصوير الأوّل: أن المراد من اسم الموصول هو عنوان الشيء الشامل للحكم والموضوع معاً؛ واعترض الآخوند قُدِّسَ سِرُّه بأن إسناد الرفع إلى الحكم إسناد إلى ما هو له، وإلى الموضوع إسناد إلى غير ما هو له، ولا جامع بينهما.

• ولاحظ الأصفهاني على الآخوند بأنه لا مانع من اجتماع الوصفين، لأنّ التقابل بين هذين الوصفين الحقيقي والمجازي ليس تقابلاً حقيقياً.

• وناقش السيد الشهيد المحقّق الأصفهانيقُدِّسَ سِرُّه بأن مقصود صاحب الكفاية ليس هو أن هذا الأسناد في عالم التطبيق والانحلال بلحاظ المصاديق والحصص، بل مقصوده قُدِّسَ سِرُّه في مرتبة أسبق وهي مرتبة استعمال هيئة الإسناد في المعنى النسبي القائمة بين المسند والمسند إليه.

• ناقش السيد الشهيد الآخوند بأن إسناد الرفع إلى التكليف مجازي أيضاً، كإسناده إلى الموضوع الخارجي؛ لأنّ الرفع في الحديث هو رفع ظاهري وهو

رفع وجوب الاحتياط تجاه الحكم المشكوك لا الحكم الواقعي نفسه، وإلا يلـزم ما تقدّم من المحاذير من اختصاص الأحكام بالعالمين بها ونحوها.

• **التصوير الثاني**: التكليف وهو شامل للتكليف الكلّي المشكوك في الـشبهة الحكمية والتكليف الجزئيّ المشكوك في الشبهة الموضوعية.

• التصوير الراجع للجامع هو التصوير الأوّل؛ لعـدم وجـوب قرينـة عـلى حمل «ما» الموصولة على التكليف، بل حملها عـلى معناهـا اللغـوي وهـو الـشيء أولى، لأنّ حمل الشيء على التكليف خلاف الظاهر.

• **الأمر الثاني**: **عدم وجود قرينة على الاختصاص**: استدلّ عـلى اختـصاص الحديث بالشبهات الموضوعية، بوحدة السياق في الفقرات الثماني ما عـدا فقـرة «ما لا يعلمون».

• وأجيب عن ذلك: بأن وحدة الـسياق تقتـضي أن يكـون مـدلول اللفـظ المتكرّر واحداً في السياق الواحد، لا كون المصاديق من سنخ واحد، وعـلى هـذا فإنّ اسم الموصول في الحديث في معنى واحد في الجميع وهو الشيء المبهم، لكن المصاديق مختلفة من جملة إلى أخرى.

أمّا الشبهات الحكمية، فلا توجد قرينة على اختصاص الحديث بها.

• نعم استدلّ المحقّـق العراقـي قُدِّسَ سِرُّه عـلى أن الحـديث مختـصّ بالـشبهات الحكمية بقرينة أن الظـاهر مـن اسـم الموصـول «مـا»: الـشيء الـذي لا يعلـم، والشيء الذي لا يعلم هو الحكم والتكليف؛ لأنّ الموضـوع الخـارجي معلـوم، وإنّما الشكّ في حكمه.

• وفيه: أوّلاً: يكفي الجهل بالعنوان لتطبيق «ما لا يعلمون» عـلى الموضـوع الخارجي، أي: أن المائع الخارجي وإن كان معلوماً أنّه سائل، لكن يشكّ أنّه خمر أم لا، فعند الشكّ يرفع عنوان الخمر المشكوك.

١٤. هناك طوائف أخرى من الروايات استدلّ بها عـلى الـبراءة مـن قبيـل

حديث الحجب، وحديث الحلّية.

• استدلّ على البراءة الشرعية بالاستصحاب بثلاثة وجوه:

الوجه الأوّل: الاستصحاب بلحاظ حال الصغر.

الوجه الثاني: الاستصحاب بلحاظ بداية الشريعة.

الوجه الثالث: الاستصحاب بلحاظ ما قبل تحقّق الشرائط الخاصّة.

(١٧)

الاعتراضات العامة على أدلة البراءة

الاعتراض الأوّل

(١) أدلة الاحتياط إما حاكمة على أدلة البراءة أو معارضة لها

- ألسنة دليل البراءة

١. الأدلّة التي تجعل البراءة في حالة عدم ثبوت البيان مطلقاً
٢. الأدلّة التي تجعل البراءة في حالة عدم ثبوت البيان الواقعي

- جواب الاعتراض الأوّل

١. عدم تمامية روايات الاحتياط
٢. روايات الاحتياط ليست حاكمة على أدلّة البراءة
٣. تقدّم أدلّة البراءة لكونها قرآنية أو موافقة له

المقام الأوّل: علاج التعارض بين روايات الاحتياط وآيات البراءة

المقام الثاني: علاج التعارض بين روايات الاحتياط وحديث الرفع

- آيات أخرى استدلّ بها على الاحتياط
- روايات أخرى استدلّ بها على الاحتياط ومناقشتها
- الاستدلال العقلي على الاحتياط ومناقشته

الاعتراضات العامة

ويعترضُ على أدلّةِ البراءةِ المتقدّمةِ باعتراضينِ أساسيين :

أحدُهما: أنّها معارضةٌ بأدلّةٍ تدلُّ على وجوب الاحتياط، بل هذه الأدلّةُ حاكمةٌ عليها لأنّها بيانٌ للوجوب، وتلك تتكفّلُ جعلَ البراءةِ في حالة عدم البيان.

والاعتراضُ الآخرُ: أن أدلّةَ البراءةِ تختصُّ بمواردِ الشكِّ البدويِّ، والشبهاتُ الحكميةُ ليستْ مشكوكاتٍ بدويةً، بل هي مقرونةٌ بالعلم الإجماليِّ بثبوت تكاليفَ غيرِ معيَّنةٍ في مجموع تلك الشبهات.

أمّا الاعتراضُ الأوّلُ فنلاحظُ عليه عدّةَ نقاط:

الأولى: أنّ ما استُدِلَّ به على وجوب الاحتياطِ ليس تامّاً، كما يظهرُ باستعراض الرواياتِ التي ادُّعِيَتْ دلالتُها على ذلك، وقد تقدّمَ في الحلقة السابقةِ استعراضُ عددٍ مهمٍّ منها، مع مناقشةِ دلالتِها. نعم، جملةٌ منها تدلُّ على الترغيب في الاحتياط والحثِّ عليه، ولا كلامَ في ذلك.

الثانيةُ: أنّ أدلّةَ وجوبِ الاحتياطِ المدّعاةِ ليست حاكمةً على أدلّة البراءةِ المتقدّمةِ؛ لما اتّضحَ سابقاً من أنَّ جملةً منها تُثبتُ البراءةَ المنوطةَ بعدم وصولِ الواقع، فلا يكونُ وصولُ وجوبِ الاحتياطِ رافعاً لموضوعِها بل يحصلُ التعارضُ حينئذٍ بين الطائفتينِ من الأدلّة.

الثالثةُ: إذا حصل التعارضُ بين الطائفتين، فقد يقالُ بتقديم أدلّةِ وجوبِ الاحتياط؛ لأنّ ما يعارضُها من أدلّةِ البراءةِ القرآنيةِ الآيةُ الأولى على أساس الإطلاقِ في اسم الموصولِ فيها للتكليف، وهذا الإطلاقُ يقيَّدُ بأدلّةِ وجوبِ الاحتياط، وما يعارضُها من أدلّةِ البراءةِ في الروايات حديثُ الرفع،

وهي أخصُّ منه أيضاً؛ لورودِها في الشبهات الحكمية، وشمولِه للشبهاتِ الحكميةِ والموضوعيةِ فيقيّدُ بها.

ولكنّ التحقيقَ: أنَّ النسبةَ بينَ أدلّةِ وجوبِ الاحتياطِ والآيةِ الكريمةِ هي العمومُ من وجهٍ، لشمول تلك الأدلّةِ مواردَ عدم الفحصِ، واختصاصِ الآيةِ بمواردِ الفحصِ، كما تقدّمَ عندَ الكلامِ عن دلالتِها، فهي كما تُعتبرُ أعمَّ بلحاظ شمولِها للفعل والمالِ كذلك تعتبرُ أخصَّ بلحاظ ما ذكرناه، ومع التعارض بالعموم من وجهٍ، يقدَّمُ الدليلُ القرآنيُّ لكونِه قطعياً.

كما أنّ النسبةَ بين أدلّةِ وجوبِ الاحتياطِ وحديثِ الرفعِ العمومُ من وجهٍ أيضاً؛ لعدم شمولِه مواردَ العلم الإجمالي وشمولِ تلك الأدلّةِ لها، ويقدَّمُ حديثُ الرفع في مادّةِ الاجتماعِ والتعارضِ؛ لكونِه موافقاً لإطلاق الكتابِ ومخالفه معارض له.

ولو تنزَّلْنا عمّا ذكرناه مما يوجبُ ترجيحَ دليل البراءةِ وافترضْنا التعارضَ والتساقطَ، أمكنَ الرجوعُ إلى البراءةِ العقليةِ على مسلك قاعدةِ قبح العقابِ بلا بيان، وأمكنَ الرجوعُ إلى دليل الاستصحابِ كما أوضحْنا ذلك في الحلقةِ السابقة.

الشرح

بعد أن انتهى المصنّف من المبحث الأوّل وهو البحث في الأدلّة الدالّـة عـلى إثبات البراءة الشرعية في الكتاب والسنّة، شرع في بحـث الاعتراضـات العامّـة على أدلّة البراءة، وهذه الاعتراضات لا تختصّ بدليل معـيّن مـن أدلّـة الـبراءة، وإنّما هي اعتراضات شاملة لجميع الأدلّة التي اسـتدلّ بهـا عـلى الـبراءة؛ ولـذا أطلق عليها اسم الاعتراضات العامّة.

وسوف يتّضح – بعد المناقشة– عدم صحّة هـذه الاعتراضـات، ومـن ثـم يكون القول بالبراءة الشرعية مما لا إشكال فيه.

وقد تقدّمت هذه الاعتراضات في الحلقة الثانية، والمهمّ منها اعتراضان:

١. أدلة الاحتياط إما حاكمة على أدلة البراءة أو معارضة لها

إن أدلّة البراءة معارضة بأدلّة شرعية وروايات تدلّ على وجوب الاحتياط، وهذه الروايات، إمّا رافعة لموضوع أدلّة البراءة، و إمّا مكافئة لها، وذلك أن هذه الروايات المعارضة للبراءة هي بيان لوجوب الاحتياط وليست بيانـاً للتكليـف الواقعي المشكوك. فدليل البراءة إن كانت البراءة فيه مجعولة في حـقّ مـن لم يـتمّ عنده البيان لا على التكليف الواقعي، ولا على وجوب الاحتياط، كانـت تلـك الروايـات رافعـة لموضـوع الـبراءة المجعولـة فيـه؛ باعتبارهـا بيانـاً لوجـوب الاحتياط، وإن كانت البراءة في دليلها مجعولة في حقّ من لم يتمّ عنده البيان عـلى التكليف الواقعي، فروايات الاحتياط لا ترفع موضـوعها، ولكنهـا تعارضـها، ومع التعارض لا يمكن أيضاً الاعتماد على أدلّة البراءة، بل لابدّ من الرجوع إلى القاعدة الأوّلية وهي الاشتغال على مبنى السيد الـشهيد والـبراءة العقليـة عـلى المشهور.

بيان ذلك: إن لسان دليل جَعْل البراءة على قسمين:

اللسان الأوّل: الأدلّة التي تجعل البراءة لمن يثبت عنده البيان مطلقاً، سواء كان البيان، بياناً للحكم الواقعي أو الظاهري كالاحتياط، وهذه الأدلّة تعني أن البراءة معلّقة على عدم البيان من الشارع سواء كان البيان واقعياً أم ظاهرياً كوجوب الاحتياط، فإذا دلّ الدليل على وجوب الاحتياط يكون بياناً للحكم الشرعي، وبذلك يرتفع موضوع البراءة بالورود.

ومن أمثلة هذا اللسان من أدلّة البراءة قوله تعالى: ﴿**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً**﴾ حيث إنّ الرسول مثال لمطلق البيان، وعلى هذا يكون الاحتياط بياناً على الحكم الشرعي، وعلى هذا الأساس تكون الروايات الدالّة على الاحتياط رافعة لموضوع البراءة التي يكون لسانها ثبوت البراءة لمن لم يثبت عنده البيان الأعمّ من البيان الواقعي أو الظاهري.

اللسان الثاني: الأدلّة التي تجعل البراءة لمن لم يثبت عنده البيان الواقعي فقط، فإذا لم يعلم المكلّف بالحكم الواقعي، فهو في سعة منه، ومن الواضح أن روايات الاحتياط لا تجعل المكلّف عالماً بالحكم الواقعي، وإنّما تجعله عالماً بالحكم الظاهري، وعلى هذا سوف يقع التعارض بين أدلّة البراءة وأدلّة الاحتياط، لأنّ أدلّة الاحتياط تقول للمكلّف احتط. بينما أدلّة البراءة تنفي وجوب الاحتياط، فيقع التعارض بينهما.

ومن أمثلة هذا اللسان من أدلّة البراءة: حديث الرفع أو الحجب، فإنّ مفاده الرفع الظاهري للتكليف الواقعي المشكوك كما تقدّم، ومعنى الرفع الظاهري عدم وجوب الاحتياط تجاه التكليف المشكوك، وكذا الحال في حديث الحجب، فإنّه بمعنى الرفع الظاهري أيضاً، فالبراءة المستفادة من هذا الحديث تنفي الاحتياط تجاه التكليف المشكوك، وأدلّة الاحتياط تثبته، فيقع التعارض.

وبهذا يتّضح أن هذا الاعتراض يدعي وجود روايات تدلّ على وجوب الاحتياط، وهذه الروايات إمّا تكون رافعة لموضوع البراءة، فيما لو كان لسانها

لسان جعل البراءة لمن لم يثبت عنده البيان الأعـمّ مـن الـواقعي والظـاهري، أو تكون روايات الاحتياط معارضة لأدلّة البراءة فيما لو كان لسان جعل البراءة في حقّ من لم يثبت عنده البيان الواقعي فقط. وبهذا فلا تتمّ أدلّة البراءة[١].

الجواب على الاعتراض الأوّل

يمكن الجواب على هذا الاعتراض بثلاثة وجوه:

الوجه الأوّل: عدم تمامية روايات الاحتياط

تقدّم في الحلقة الثانية استعراض جملة من هذه الروايـات التـي اسـتَدلَّ بهـا الأخباري على وجوب الاحتياط وتبيّن أنّها لا تنهض لإثبات ذلك؛ وذلك لأنّ هذه الروايات إمّا ضعيفة سنداً و إمّا أنّها غـير تامّـة دلالـةً، عـلى تقـدير صـحّة سندها، إذ هي إمّا تدلّ على الترغيب في الاتقاء في الشبهات، دون الإلزام، وإمّـا تـدلّ عـلى الإرشـاد لحسن الاحتيـاط، الـذي لا خـلاف فيـه بـين الأخبـاري والأصولي، وإمّا أنّها في مقام الحث على التعلّم، ونحو ذلك من الدلالات التـي لا ربط لها بوجوب الاحتياط.

وهذا ما ذكره السيد الشهيد قُدِّسَ سِرُّهُ بقوله: «وأمّا السنّة الشريفة فهناك طوائف عديدة استدلّ بها الأخباريون على وجوب الاحتياط في الشبهات التحريمية ونحن لم نجد فيها حديثاً تامّ السند يمكن أن يستفاد منه وجوب الاحتياط»[٢].

الوجه الثاني: روايات الاحتياط ليست حاكمة على أدلّة البراءة

لو تنزّلنا وفرضنا تمامية روايات وجوب الاحتياط، فمع ذلك لا تكون هذه الروايات حاكمة على أدلّة البراءة؛ لما تقدّم في الاستدلال على البراءة من أن جملة

---

(١) استُدلّ على وجوب الاحتياط أيضاً بحكم العقل، كما سيتضح في التعليق على النص.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٥، ص٨٧. سنتعرّض لجملة من النصوص التي استدلّ بها على الاحتياط ومناقشتها، في التعليق على النصّ.

من تلك الأدلّة تثبت البراءة بحقّ من لم يثبت عنده البيان الواقعي فقط، وعلى هذا تكون أدلّة البراءة معارضة لأدلّة وجوب الاحتياط، من قبيل قوله تعالى ﴿لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاَّ مَا آتَاهَا﴾، فدليل البراءة في هذه الآية يثبت البراءة بنحو معارض لأدلّة الاحتياط.

الوجه الثالث: تقدّم أدلّة البراءة لكونها أدلّة قرآنية أو لموافقتها للكتاب

مع فرض تمامية روايات الاحتياط، لكن أثبتنا في الوجه الثاني أنّها ليست حاكمة على أدلّة البراءة وإنّما معارضة لها، فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: علاج التعارض بين روايات الاحتياط وبين آيات البراءة.

المقام الثاني: علاج التعارض بين روايات الاحتياط وبين الروايات الدالّة على البراءة، كحديث الرفع الذي ثبتت تماميته في الدلالة على البراءة.

المقام الأوّل: علاج التعارض بين روايات الاحتياط وبين آيات البراءة

قد يقال إن روايات الاحتياط مقيِّدة لقوله تعالى: ﴿لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاَّ مَا آتَاهَا﴾ لأنّ مورد الآية عام شامل للمال والفعل والتكليف –كما تقدّم– أمّا مورد روايات الاحتياط، فهو في خصوص التكليف فقط، وعلى هذا فلابدّ أن تكون أدلّة الاحتياط مخصّصة لأدلّة البراءة، وبهذا يتبيّن أن أدلّة الاحتياط تتقدّم على أدلّة البراءة بالتخصيص.

مناقشة علاج التعارض المتقدّم

الوجه الأوّل: النسبة بين الآيات وروايات الاحتياط العموم من وجه

إن النسبة بين الآية المباركة المتقدّمة وبين روايات الاحتياط هي العموم من وجه، أمّا عموم أخبار الاحتياط؛ فلشمولها لموارد الشكّ قبل الفحص، بينما البراءة المستفادة من هذه الآية، فهي مختصّة بما بعد الفحص كما تقدّم.

أمّا أعمية الآية على روايات الاحتياط؛ فلأنها شاملة للتكليف والمال

والفعل، فيقع التعارض في مورد الاجتماع وهو بعد الفحص.

والنتيجة تقدّم أدلّة البراءة على وجوب الاحتياط؛ لأنها نصّ قرآني لقطعيته، وذلك لأنه كلّما تعارض خبر الواحد بنحو العموم من وجه مع إطلاق القرآن الكريم، يسقط الخبر عن الحجّية؛ لقطعية صدور الدليل القرآني، لما يأتي في بحث التعارض أن الدليل الظنّي السند يسقط عن الحجّية عند المعارضة مع الدليل القطعي السند.

قال الشهيد الصدر في تقريرات بحثه: «قوله تعالى ﴿لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاَّ مَا آتَاهَا﴾ أنّ نسبتها مع أخبار الاحتياط العموم من وجه لعدم شمولها الشبهة قبل الفحص، وسوف يأتي في بحوث التعارض أن خبر الواحد إذا كان معارضاً مع القرآن الكريم بنحو العموم من وجه، سقط عن الحجّية في مورد التعارض في نفسه، فثبت أن أخبار الاحتياط لو تمّ شيء منها فإمّا يخصّص بالقرآن أو يسقط عن الحجّية»[1].

الوجه الثاني: تقدّم آيات أخرى على الاحتياط لأخصّيتها

لو سلّمنا أن أدلّة الاحتياط تقيِّد إطلاق الآية المتقدّمة، إلا أنّنا قد حقّقنا فيما سبق أن تلك الآية الكريمة وهي قوله تعالى ﴿لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاَّ مَا آتَاهَا﴾ ليست هي الآية الوحيدة الدالّة على البراءة، بل هناك آية أخرى، هي قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾ وقد تقدّم أن البراءة المستفادة منها مختصّة بالشبهة التحريمية دون الموضوعية، والمتيقّن منها الشبهة التحريمية، كما أنّها لا تشمل ما قبل الفحص، بل مختصّة بها بعد الفحص، وحينئذ تكون هذه الآية من أنفس الأدلّة على البراءة، أمّا أخبار الاحتياط فهي عامة شاملة لما قبل الفحص وبعده، كما أنّها شاملة لموارد الشبهة

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٥، ص١٠٤.

المقرونة بالعلم الإجمالي، بخلاف الآية المباركة الدالّة على البراءة فإنّها غير شاملة لموارد الشكّ المقرون بالعلم الإجمالي، وعلى هذا الأساس فتقدّم الآية على أخبار الاحتياط بالتخصيص(١).

مضافاً إلى أنّنا لو سلّمنا أن أدلّة الاحتياط أخصّ من الآية - وهي قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾- لكن لا يمكن لأدلّة الاحتياط أن تقيِّد عموم الآية؛ لأنّ لسان الآية آب عن التخصيص بشبهة دون شبهة، لأنّ لسانها يعبّر بـ﴿وما كان﴾ الذي يعني نفي الشأنية عن الباري تعالى. وما كان كذلك، لا معنى أن يخصّص بمورد معيّن دون مورد، إذ لا معنى أن يقال: لا يفعل الباري تعالى هذا الفعل؛ لأنه خلاف سجيته وشأنه، إلا في هذا المورد، كما قوله تعالى ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلاَّمٍ لِلْعَبِيدِ﴾ إذ من الواضح أن هذا الإطلاق آب عن التخصيص، فلا نستطيع أن نقول أنّه ليس بظلاّم للعبيد إلا في هذا المورد.

وبهذا يتّضح أن أدلّة الاحتياط لايمكن أن تقيد عموم الآية؛ لأنّ لسان الآية آب عن التخصيص. قال الشهيد الصدرقدس سره: «قوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾.. مختصّة بالشبهة الحكمية بعد الفحص بلسان يأبى عن التخصيص بخصوص بعض الشبهات الحكمية، فتُقدَّم على أخبار الاحتياط بالأخصية»(٢).

الوجه الثالث: مع فرض التعارض والتساقط، المرجع البراءة العقلية

لو تنزّلنا عما ذكرنا من إعمال قواعد الترجيح عند التعارض وسلّمنا بعدم تقديم أدلّة البراءة لكونها موافقة للكتاب، وافترضنا تعارض الدليلين وتساقطهما،

(١) وذكر صاحب الكفاية وجهاً آخر لتقديم أخبار البراءة على الاحتياط، نتعرّض له في التعليق على النصّ.

(٢) مباحث الأصول، السيد الحائري: الجزء الثالث من القسم الثاني، ص٤٥٢.

فعلى الرغم من ذلك يمكن أن نرجع إمّا إلى البراءة العقلية بناء على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، على مبنى المشهور، أو الرجوع إلى العموم الفوقاني وهو الاستصحاب القاضي باستصحاب عدم التكليف، على مبنى حقّ الطاعة؛ لأنّ دليل الاحتياط أخصّ من الاستصحاب؛ لأنّ الاستصحاب يجري في التكليف والموضوع وفي الشبهة التحريمية والوجوبية. أمّا الاحتياط فيجري في الشبهات الحكمية فقط؛ بناء على اختصاص الاحتياط بالشبهات الحكمية.

وبهذا يتّضح أنّه إذا سقط دليل الاحتياط بمعارضته مع أدلّة البراءة، نرجع إلى العموم الفوقاني وهو استصحاب عدم التكليف.

وبهذا يتّضح تقدّم أدلّة البراءة؛ لما ذكرنا من الوجوه.

المقام الثاني: علاج التعارض بين روايات الاحتياط وبين روايات البراءة

أمّا التعارض بين روايات الاحتياط وبين الروايات الدالّة على البراءة كحديث الرفع التامّ الدلالة على البراءة، فقد يقال أن أخبار الاحتياط مقدّمة على حديث الرفع بالأخصية؛ لأنّ أخبار الاحتياط مختصّة بالشبهات الحكمية، أمّا حديث الرفع فهو عام وشامل للشبهة الحكمية الموضوعية.

لكن هذا غير تامّ، بل النسبة بينهما هي العموم والخصوص من وجه؛ لأنّ أخبار الاحتياط وإن كانت خاصّة من جهة اختصاصها بالشبهات الحكمية، لكنها عامة من جهة أخرى وهي شمولها لموارد العلم الإجمالي، بينما يختصّ حديث الرفع بالشبهة البدوية، وعلى هذا يقع التعارض بينهما في مادة الاجتماع وهو الشبهة البدوية، ومن ثم يقدّم حديث الرفع لموافقته للكتاب، لما تقدّم من أن الكتاب يدلّ على البراءة لا الاحتياط، طبقاً لقواعد الترجيح عند التعارض.

ومع قطع النظر عن تطبيق قواعد الترجيح عند التعارض والقول بتساقط المتعارضين، يتمّ الرجوع إلى العموم الفوقاني وهو الاستصحاب القاضي باستصحاب عدم التكليف، كما تقدّم آنفاً.

تعليق على النص

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**أنها معارضة بأدلّة تدلّ على وجوب الاحتياط**». استُدلّ على الاحتياط تارة بالكتاب وتارة بالسنّة، ولم يتعرّض لها المصنّف في المتن بالتفصيل، وفيما يلي بعض الآيات والروايات التي استدلّ بها على الاحتياط.

آيات أخرى استدل بها على الاحتياط

١. قوله تعالى: ﴿وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (البقرة: ١٩٥).

تقريب الاستدلال: إنّ الآية إنّما تنهى عن إلقاء الإنسان نفسه في الهلكة، فلا يجور له أن يعرض نفسه للتهلكة. وهذا التعريض ينطبق على الاقتحام في الشبهة البدوية لأنه في معرض مخالفة الله تعالى، ولا يخفى عظم وشدّة الهلكة في مخالفة أوامر ونواهي الله تعالى.

ويرد على الاستدلال بالآية أمران:

الأمر الأوّل: إنّ قوله تعالى - المتقدّم - فيه ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأوّل: وهو الاحتمال الذي بني عليه الاستدلال، وهو أن يكون هذا النهي خطاباً مستقلاً لا ربط له بما قبله وما بعده.

الاحتمال الثاني: أنّ هذا النهي نهي شرطي بالنسبة إلى الأمر الذي قبله وهو قوله تعالى ﴿وَأَنفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (البقرة: ١٩٥) فيكون هذا النهي لأجل تحديد المقدار الواجب من الإنفاق، أي: لا ينبغي الإنفاق بدرجة توجب الإفلاس والتعرّض إلى الهلاك، فيكون نظير قوله تعالى: ﴿وَلا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَحْسُوراً﴾.

الاحتمال الثالث: أن تكون جملة ﴿وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ تكرار سلبي للجملة الأولى، «و هذا أيضاً سياق عرفي رائج: فالمولى يأمر بفعل (وهو الإنفاق في المقام) وينهي عما يكون مقابلاً لذلك الفعل ومن شؤون تركه (وهو التهلكة) في مقام التأكيد على ذلك الفعل. فشيء واحد يلبس أوّلاً ثوب

الإيجاب فيكون أمراً به، ويلبس ثانياً ثوب السلب فيكون نهياً؛ نظير قولك (صل أرحامك ولا تشغل نفسك بخصومتهم وبغضهم) فيكون المقصود أن ترك الإنفاق في سبيله إلقاء في الهلكة. وهذا مضمون جملة من الروايات التي أكّدت أن ترك الإنفاق في سبيله يؤدّي إلى الهلاك، وقد ورد ذلك بلسان (**حصّنوا أموالكم بالزكاة**) وهو صريح في النّظر إلى إهلاك المال لا المالك، والنّظر في أماثل هذه الخطابات والتوجيهات مع الطبيعي والنوع لا الأفراد، فلا ينافي أن لا تهلك أموال بعض الأغنياء الذين لا ينفقونه»[1].

ومن الواضح أنّه مع وجود هذه الاحتمالات الثلاثة، تكون الآية مجملة ولايمكن الاستدلال بها على البراءة.

الأمر الثاني: يناقش الاستدلال بالآية على البراءة بأنا حتى لو سلّمنا بأن الاحتمال الأوّل هو الظاهر، لكن يرد عليه أن مثل هذا النهي (لاتلقوا) يستحيل أن يكون مولوياً منجّزاً للتكليف؛ لأنه يفرض في المرتبة السابقة عليه وجود التهلكة. وعلى هذا إذا فرض أن في الشبهة البدوية وجود تكليف منجّز في المرتبة السابقة على هذا النهي، فلا يكون هذا النهي (و لا تلقوا) إلاّ إرشاداً وتحذيراً عن دخول نار الهلكة.

ولو فرضنا أنّه لاموضوع للنهي عن الإلقاء في التهلكة فيستحيل استفادة التنجيز والعقاب والهلكة من نفس هذا النهي لأنّه أُخذ في موضوعه الهلكة.

٢. قوله تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾ (الحج: ٧٨).

تقريب الاستدلال: أن المجاهدة تعني المجاهدة في طاعة الله، والتعبير بالمجاهدة لبيان لزوم غاية الجهد، ومن الواضح أن بذل غاية الجهد يشمل الاحتياط في الشبهات؛ لأنّ من لم يحتط في الشبهة لا يكون باذلاً للجهد في طاعة الله سبحانه.

---

(١) بحوث في علم الأصول (تقرير السيد الهاشمي): ج٥، ص٨٤.

ويرد عليه ما يلي:

أوّلاً: إن الجهاد المأمور به في الآية قد حُذف متعلّقه المباشر، إذ لا إشكال بأنّ مصبّ المجاهدة لا يمكن أن يكون الباري تعالى مباشرة، فلابدّ أن يكون أمراً وشأناً من شؤونه، فلابدّ من أن يكون المصبّ حيثية مقدّرة هي في الواقع متعلّق المجاهدة.

و في مقام تحديد ذلك المصبّ يمكن افتراض أن يكون طاعة الله، ويمكن أن يكون نصرة الله والدفاع عن الإسلام وقتال أعدائه، كما يحتمل أن يكون معرفة الله حقّ معرفته.

وهذه الاحتمالات الثلاثة لا معيّن ولا مرجّح لأحدها في قبال الآخر.

ثانياً: لو سلّمنا أن المجاهدة هنا بمعنى المجاهدة في الطاعة، فعلى هذا «تكون هذه الآية على حدّ سائر الأوامر بإطاعة الله وعدم معصيته شاملة لموارد الطاعات الثابتة والمتنجّزة بالعلم أو بغيره بل تشمل حتى المستحبات، ومثل هذه الأوامر – كما قلنا – لا تكون أوامر تأسيسية مولوية بل إرشادية، فلا يمكن أن نثبت بها إيجاب الاحتياط شرعا الّذي هو المطلوب»[1].

٣. قوله تعالى : ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾

تقريب الاستدلال: الاستدلال مبني على تخيّل أن الأمر بالردّ إلى الله والرسول كناية عن الأمر بالتوقّف والتريث المساوق لعدم الاقتحام.

ويناقش بأنّ الصحيح أن الآية الكريمة أجنبية عن محلّ الكلام بلحاظ موضوعها ومحمولها.

أمّا بلحاظ موضوعها؛ فلأنّ موضوعها هو المنازعة المساوقة للمخاصمة وليس موضوعها الشكّ الذي هو موضوع وجوب الاحتياط.

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٥، ص٨٤.

و أمّا بلحاظ محمولها؛ فلأن الأمر بالرد إلى الله والرسول في الآية الكريمة ليس معناه إلا الأمر بتحكيم الله وتحكيم الشريعة في شؤون الحياة وعدم جواز حكومة للناس لأنفسهم، وأن التصدي لهذا المطلب غير جائز، وهذا أمر مفروغ عنه ومن ضروريات الإسلام ولا نزاع فيه بين المحدثين والأصولين وإنّما النزاع في أنّه ماذا تحكم الشريعة في موارد الشبهات البدوية، أتحكم بوجوب الاحتياط أم بأصالة البراءة.

ثمّ لو تنزّلنا وفرضنا أن هذه الآية موضوعاً ومحمولاً تناسب محلّ الكلام أي: أنّها تتكلم في فرض الشكّ وأنها ليست بصدد بيان الحكم الصادر من الحاكم، لقلنا: أن رد الشبهة إلى الله ورسوله إمّا أن يكون بلحاظ الحكم الواقعي المشتبه أو بلحاظ الحكم الظاهري المجعول من قبل الشارع للشبهة، فإن فرض الأوّل فهذا معناه وجوب رفع الشبهة مع الإمكان باستعلام الواقع بالردّ إلى الله ورسوله، أي: أن الحكم الصادر من الحاكم في الشبهة قبل الفحص هو وجوب الفحص لا البراءة.

وهذا لا نزاع فيه، فإن الفحص في الشبهة الحكمية واجب جزماً، وإنّما الكلام في أنّه لو فحصنا ولم نظفر بشيء فماذا نصنع؟

وإن فرض الثاني- أيْ رد الشبهة إلى الله ورسوله بلحاظ الحكم الظاهري المجعول من قبل الشارع للشبهة- فمعناه أن الحكم المجعول للشبهة يجب استعلامه من الشارع، بمعنى أنّه إذا شكّ في حكم الشبهة ما هو؛ الاحتياط أم البراءة؟ فحكم الحاكم في فرض هذا الشكّ هو وجوب الفحص، وليس إجراء البراءة قبل الفحص، وهذا أيضاً مسلَّم بين الأصولين والأخباريين، والأصولي يدعي أنّه فحص وانتهى إلى الحكم بالبراءة من قبل الشارع، فالآية على أيّ حال أجنبية مما نحن بصدده.

٤. قوله تعالى: ﴿اتَّقُوا اللهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾ (آل عمران: ١٠٢).

تقريب الاستدلال: أن غاية التقوى تشتمل على ترك الشبهات وقد أمر الله تعالى بذلك.

ويرد عليه: أن التقوى يجب أن يفرض في المرتبة السابقة على ما يُتقى منه ويُحذر من العقاب، فملاك التقوى يجب أن يكون مفروغاً عنه في المرتبة السابقة، فالأمر به لا محالة يكون إرشاداً، ولا يدلّ هذا الأمر على موارد تحقّق موضوعه وإنّما يجب أن يستفاد ذلك من الخارج.

٥. قوله تعالى : ﴿وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾

وكذا قوله: ﴿أَاللَّهَ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللهِ تَفْتَرُونَ﴾ ونحوها من الآيات

تقريب الاستدلال: إن هذه الآيات رادعة عن القول بغير علم، بدعوى أن القول بالبراءة قول بغير علم.

ويلاحظ على الاستدلال بالآية: أن كلاً من الأصولي والأخباري إن أراد من قوله الإباحة الواقعية أو الحرمة الواقعية، فكلاهما قد قالا بغير علم؛ وذلك حرام ولا نزاع في حرمته.

وإن أراد به الحكم الظاهري الشرعي بالبراءة أو بالاحتياط، فلا نزاع أيضاً في أن ذلك لابدّ أن يكون مأخوذاً من الشارع، فإن لم يؤخذ منه كان قولاً بغير علم وحراماً، وإن أخذ منه لم يكن كذلك، وكلّ منهما يدعي أن مختاره مأخوذ من الشارع، وإن أراد به البراءة العقلية أو الاحتياط العقلي، فلم ينسب إلى الشارع شيئاً وإنّما بين ما يدركه عقله العملي ولم يقل ذلك دون علم وليست الآيات مربوطة بذلك.

روايات أُخرى استُدلّ بها على الاحتياط

وأمّا السنّة فقد استدلّ بعدد كبير من الروايات على وجوب الاحتياط

شرعاً، وقال السيد الشهيد: «ونحن لم نجد فيها حديثاً تامّ السند يمكن أن يستفاد منه وجوب الاحتياط»[١].

ولا يسع المقام لاستعراض جميع هذه الروايات ومناقشتها بصورة تفصيلية، لذا نقتصر على إبداء مناقشات كلّية حولها.

المناقشات العامّة للروايات

هناك نقاط ثمان بالالتفات إليها يتّضح بسهولة عدم تمامية دلالة جملة كبيرة مما استدلّ بها على المقصود.

١. إنها لادلالة فيها على الإلزام

إن جملة من تلك الروايات ليس فيها رائحة الإلزام أصلاً، إن ثبت كونها واردة في محلّ الكلام موضوعاً ومحمولاً، فمن تلك الروايات المرسلة المروية عن الصادق عليه السلام قال: «**من أتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه**»[٢].

فإنّها لم تبيّن الكبرى وهي وجوب الاستبراء للدين ومجرّد فهم أن اتقاء الشبهات إستبراء للدين لا يثبت وجوب ذلك الاتقاء.

ومنها: ما ورد في أمالي الطوسي بسند ينتهي إلى الإمام الرضا عليه السلام: أن أمير المؤمنين عليه السلام قال لكميل بن زياد: «**يا كميل أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت**»[٣]. فإن الاحتياط وأن وقع متعلّقاً للأمور إلا أنّه بقرينة توكيل مقدار الاحتياط إلى المكلّف من حيث الزيادة والنقصان، فكأنه في مقام بيان أنّه حيث إنّ الدين أمر مهم فبأيّ مرتبة نحتاط من أجله فهو أمر حسن، ولا أقلّ من الإجمال بمعنى كنائي، نظير قولك: هذا أخوك فإن شئت فاحفظه.

---

(١) بحوث في علم الأصول (تقرير السيد الهاشمي): ج٥، ص٨٧.

(٢) وسائل الشيعة، باب ١٢ من أبواب صفات القاضي، حديث ٦٤.

(٣) المصدر نفسه، حديث ٤٧.

٢. إنّها واردة في مقام عدم جواز الاعتماد على الأهواء والأذواق في الأحكام

إن جملة من هذه الروايات واردة في مقام بيان تحكيم الأئمة عليهم السلام؛ وعدم جواز الاستقلال عنهم كما هو شأن من لم يكن مؤمناً بأهل البيت، حيث إنهم كانوا يعتمدون في الأحكام على آرائهم وأذواقهم ومشتهياتهم، وليس النزاع بين الأصولي والأخباري في حاكميتهم، وإنّما النزاع فيما حكم به الحاكم، ومن هذا القبيل خبر حمزة بن طيارانه عرض على أبي عبد الله عليه السلام بعض خطب أبيه حتى إذا بلغ موضعاً منها قال عليه السلام: كفّ واسكت. ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا يسعكم فيما ينزل بكم ما لا تعلمون ألا أكلف عنه والتثبت والرد إلى أئمة الهدى حتى يحملوكم فيه على الحقّ ويجلو عنكم فيه العمى ويعرّفوكم فيه الحقّ؛ قال الله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾ فهذا الحديث يمكن حمله على ذلك، فإنّه أمر بالتثبت بمعنى أنّه ردع عن الانسياق وراء الطرق الباطلة في مقام استنباط الأحكام التي وضعها غير علماء أهل البيت عليهم السلام بالرجوع إلى أهل البيت عليهم السلام فهذا أيضاً في مقام حصر المرجعية في بيان الحلال والحرام بالأئمة عليهم السلام وعدم وجود مرجع آخر من اجتهاد أو ذوق أو استحسان ونحو ذلك من المراجع الباطلة، وهذا خارج عن محلّ الكلام.

٣. إنّها واردة في حال ظهور الإمام

إن جملة من الروايات واردة في حال وجود الإمام عليه السلام والتمكّن من مراجعته، فلو فرض أنّها دلّت على نفي البراءة لما كان هذا يضرّنا فإنّه لا يدّعي أحد جريان البراءة مع التمكّن من الفحص وتحصيل العلم وإنّما شرط البراءة اليأس عن الظفر. ومن هذا القبيل مقبولة عمر بن حنظله حيث إنه فرض فيها تعارض الروايتين وذكر المرجّحات حتى إذا استوى المتعارضان قال:- «أرجئه حتى تلقى أمامك»[1]، فإذا فرضنا أن قوله (أرجئه) يكون مرجعه إلى الأمر

---

(١) وسائل الشيعة، باب ١٢ من أبواب صفات القاضي، حديث ٦.

بالتوقّف والاحتياط في مقام العمل وإلغاء أصالة البراءة لا يضرّنا هذا، لأنّ ظاهر الغاية وهو قوله «حتى تلقى إمامك» أن محلّ الكلام هو مورد التمكّن من لقاء الإمام عليه السلام.

٤. بعض الروايات مسوقة مساق وجوب الفحص

إن بعض تلك الروايات مسوقة مساق وجوب الفحص، فتأمر بالتعلم وأن الجاهل لا يسعه أن يقول: لا أعلم؛ إذ يقال له: لماذا لم تتعلم، و أمّا أنّه لو فحص ولم يجد، فماذا يصنع؟ فهذه الرواية ساكتة عن ذلك، فهي غير مربوطة بما نحن فيه.

٥. إنّها واردة في تحريم القول بلا علم

إن بعض الروايات مسوقة مساق تحريم القول بلا علم والالتزام بالمطلب دون علم بذلك المطلب، من قبيل بعض الآيات المتقدّمة، ومثل هذا أيضاً خارج عن محلّ الكلام؛ لأنّ الكلام ليس في أن الأصولي يلتزم بالإباحة الواقعية مع أنّه لا يعلم بها، بل هو يلتزم بمقدار ما يعلم وهو الإباحة الظاهرية. من هذا القبيل خبر زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**لو أنّ العباد جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا**» وكذلك خبر علي بن الحسين قال لابن عباس - إن صحّت الرواية-: «**يا أخا عبد قيس إن وضح لك أمر فاقبله وإلاّ فاسكت تسلم، ورد عمله إلى الله، فإنه أوسع فيما بين السماء والأرض**»[1].

٦. إنّها تدلّ على حرمة الجري بلا علم

إن بعض الروايات تدلّ على حرمة الجري والحركة بلا علم من قبيل قوله: «**من هجم على أمر بغير علم جذع أنف نفسه**»[2] وليس معناه من هجم على أمر

(١) وسائل الشيعة، باب ١٢ من ابواب صفات القاضي، حديث ٤٠.

(٢) المصدر نفسه، حديث ٥.

مشكوك وإنّما معناه كون الهجوم بغير علم، فمن لم يستند هجومه إلى علم وركن وثيق، فمن كان كذلك جذع أنف نفسه للخطر والضرر.

وهذا تنبيه إلى ما يستقلّ به العقل ولا نزاع فيه؛ لأنّ الإنسان في حركته يجب أن يستند إلى العلم دائماً والأصولي في اقتحامه في الشبهات التحريمية يستند إلى العلم بالإباحة عقلاً أو شرعاً.

٧. لم يؤخذ في موضوعها الشكّ في التكليف

إن جملة من الروايات لم يؤخذ في موضوعها عنوان الشبهة والشكّ في التكليف من قبيل مطلقات قوله «**دع ما يريبك إلى ما لا يريبك**»[(١)] فإن هذا المطلق في نفسه لم يؤخذ في موضوعه أن يكون الريب من ناحية التكليف الشرعي، إذن فلابدّ وأن يفهم بمقدار ما بيّن في اللفظ، وحينئذٍ من المحتمل أن يكون هذا أمراً تعليمياً مرجعه إلى النهي عن المخاطرة والمغامرة في شؤون الحياة، فإن كانت مثلاً تجارة الشاي مما يريب بخلاف تجارة الحنطة، فلا داعي للتورط في أمر فيه شكّ وريب.

والحاصل أنّه لم يؤخذ في موضوعها الشبهة الحكمية التكليفية، بل هي قاعدة موضوعها مطلق الشكّ سواء كان في باب الأحكام أو في شؤون الحياة، فتحمل على أنّها قاعدة أخلاقية.

٨. الاقتصار على موردها في دلالتها على الاحتياط

إن بعض الروايات واردة في موارد خاصّة بحيث لا يمكن التعدي عنها، فلو فرض دلالتها على وجوب الاحتياط، فلابدّ أن يقتصر فيها على موردها، من قبيل ما ورد من أن أمير المؤمنين عليه السلام كتب إلى عثمان بن حنيف عامله على البصرة: «**أمّا بعد يا ابن حنيف فقد بلغني أن رجلا من فتية أهل البصرة دعاك إلى مأدبة**

(١) وسائل الشيعة، باب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث٤٣.

فأسرعت إليها، تستطاب لك الألوان وتنقل إليك الجفان، وما ظننت أنك تجيب إلى طعام قوم عائلهم مجفوّ، وغنيهم مدعوّ، فانظر إلى ما تقضمه من هذا المقضم، فما اشتبه عليك علمه فالفظه، وما أيقنت بطيب وجوهه فنل منه»[١].

فحيث إن عثمان بن حنيف كان من جملة الصحابة ومن أورعهم واتقاهم فكان يترقب في شأنه الترفع عن إجابة وليمة يراد بها التملق للأغنياء واحترامهم بما هم أغنياء ويقصى عنها الفقراء باعتبار فقرهم ومسكنتهم، فلهذا عاتبه على ذلك وبعد العتاب بيّن له الحكم الشرعي فيقول له: فانظر إلى ما تقتضه من هذا القضم فما أشبه عليك علمه فالفظه، وما أيقنت بطيب وجهه فنل منه.

فيدلّ هذا الكلام على وجوب الاحتياط، إلّا أن هذه الرواية في مورد خاصّ ويمكن الالتزام بوجوب الاحتياط في هذا المورد الخاصّ حيث إنّ المخاطب كان والياً من ولاة المسلمين وممن ائتمن على أموال المسلمين ودمائهم من قِبل إمام المسلمين، وهذا الشخص هو في مظنة أن يعامل بالحسنى ويقدّم إليه الأموال باعتبار الإغراء والاستهواء وقضاء بعض المصالح الشخصية وتقديم جانب الأشخاص على جانب الله مما يرجع بالآخرة إلى الرشوة ببعض مراتبها وأنحائها، وحيث إنّ الوالي في معرض هذا الأمر فالإمام يحرّم عليه تناول الإحسان من شخص ما لم يعلم بطيب وجهه، ومن ثم لا يقاس على هذا المورد غيره، خصوصاً أن الشبهة موضوعية ولا إشكال في عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الموضوعية في غير هذا المورد.

الدليل العقلي على الاحتياط

• قوله: **«والاعتراض الآخر: أن أدلّة البراءة تختصّ بموارد الشكّ**

---

(١) وسائل الشيعة، باب١٢ من أبواب التوقّف والاحتياط في الفتوى، الحديث ١٧.

البدوي..». من الأدلّة التي استدلّ بها على الاحتياط ولم يتعرّض لها المصنّف في المتن الدليل العقلي، وقد قرّب بثلاثة وجوه:

الوجه الأوّل: العلم الإجمالي بوجود تكاليف إلزامية في موارد الشك

وهو ما تقدّم في مطاوي البحث من العلم الإجمالي بوجود واجبات ومحرمات كثيرة في موارد الشك.

الوجه الثاني: ما قيل من أن العقل يستقلّ بالحظر في الأفعال غير الضرورية حتى يرد الترخيص من الشرع.

وقد يوجَّه ذلك بوجه استحساني وهو: إن العبد لما كان مملوكاً للمولى كانت تصرّفاته بيد المولى، فتصرّفه في شيء بدون إذن المولى تصرّف في سلطان المولى وهو مما يحكم العقل بقبحه، لأنه خروج عن زيّ الرقية ومقتضى العبودية.

والحقيقة أنّ هذا الإشكال يرد على قاعدة قبح العقاب بلا بيان كما أفاده شيخ الطائفة في العدّة، من أن احتمال التكليف الإلزاميّ وإن لم يكن ملازماً لاحتمال المنفعة أو المضرة، فلا يلازمان احتمال العقاب الأخروي، إلا أن العقل يحكم بقبح الإقدام على ما لا تؤمن مفسدته، كما يحكم بقبحه على ما علم مفسدته، ومن الواضح أن محتمل الحرمة مما لا تؤمن مفسدته، وعلى هذا الأساس تكون قاعدة قبح الإقدام على ما لا تؤمن مفسدته رافعةً لموضوع قبح العقاب بلا بيان، لأنّ قاعدة قبح الإقدام على ما لاتؤمن مفسدته صالحة للبيانية. ومن هنا استدلّ الشيخ بقاعدة قبح الإقدام على ما لاتؤمن مفسدته على الحظر والوقف.

وهذا ما أشار إليه الشيخ الطوسي بقوله: «وذهب كثير من الناس إلى أنّها على الوقف، ويجوز كلّ واحد من الأمرين فيه، وينتظر ورود السمع بواحد منهما، وهذا المذهب كان ينصره شيخنا أبو عبد الله قدس سره وهو الذي يقوى في نفسي»[1].

---

(١) العدّة في أصول الفقه: ج٢، ص٧٤٢.

وأورد صاحب الكفاية قدس سره على هذا الوجه ثلاثة إشكالات:

الإشكال الأوّل: إن هذه المسألة محلّ خلاف ومعركة الآراء، كما ذكر الشيخ الطوسي نفسه في العدّة، حيث قال: «وذهب كثير من البغداديين وطائفة من أصحابنا الإمامية إلى أنّها على الحظر، ووافقهم على ذلك جماعة من الفقهاء. وذهب أكثر المتكلمين من البصريين – وهي المحكي عن أبي الحسن وكثير من الفقهاء – إلى أنّها على الإباحة، وهو الذي يختاره سيدنا المرتضى قدس سره. وذهب كثير من الناس إلى أنّها على الوقف»[1].

وعلى هذا الأساس لا يتجه الاستدلال بأحد القولين فيها، وإلّا لأمكن التمسّك للبراءة بالرأي الآخر القائل بأن الأفعال على الإباحة لا على الحظر.

قال صا حب الكفاية: «وفيه أوّلاً: إنه لا وجه للاستدلال بما هو محلّ الخلاف والاشكال، وإلا لصحّ الاستدلال على البراءة بما قيل من كون تلك الأفعال على الإباحة»[2].

الإشكال الثاني: إنّه ورد الترخيص شرعاً؛ لما عرفت من قيام الأدلّة على الإباحة شرعاً، ولا تعارضها أدلّة الاحتياط.

وهذا ما أشار إليه بقوله: «ثانياً: إنه ثبت الإباحة شرعاً؛ لما عرفت من عدم صلاحية ما دلّ على التوقّف أو الاحتياط، للمعارضة لما دلّ عليها»[3].

الإشكال الثالث: إن تلك المسألة تختلف عما نحن فيه، ولعل الوجه فيه هو أن الكلام في تلك المسألة بلحاظ ما قبل الشرع، والكلام في البراءة والاحتياط بلحاظ ما بعد الشرع، وهذا الفرق يمكن أن يكون فارقاً اعتباراً، فلا يلازم القول بالوقف في تلك المسألة للاحتياط في هذه المسألة، بل قد يحكم العقل فيها

(١) المصدر السابق: ج٢، ص٧٤٢.

(٢) كفاية الأصول: ص٣٤٨.

(٣) المصدر السابق: ص٣٤٨.

بالبراءة استناداً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وإلى هذا المعنى أشار بقوله: «وثالثاً: إنّه لا يستلزم القول بالوقف في تلك المسألة، للقول بالاحتياط في هذه المسألة؛ لاحتمال أن يقال معه بالبراءة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان»[١].

الوجه الثالث: وجوب دفع الضرر المحتمل

حاصل هذا الوجه هو أن محتمل الحرمة يعني احتمال الضرر لأنه يكشف عن احتمال المفسدة فيه، ودفع الضرر المحتمل واجب.

جواب صاحب الكفاية على الوجه الثالث

أمّا الجواب على الصغرى (وهي وجود ضرر في الحرمة) فلإن احتمال الحرمة يلازم احتمال المفسدة لا احتمال الضرر، والمفسدة المحتملة ليست بضرر، إذ المصالح والمفاسد لا ترجع إلى المنافع والمضار، بل يكون الأمر بالعكس.

أمّا الجواب على الكبرى (وهي وجوب دفع الضرر المحتمل) فنقول: لا يجب عقلاً دائماً التحرز من الضرر مقطوع التحقّق، فضلاً عن المحتمل، بل قد يجب ارتكابه، إذا ترتّب عليه ما هو أهمّ منه بنظر العقل.

والى هذا الجواب أشار قدّس سرّه بقوله: «ممنوع، ولو قيل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فإن المفسدة المحتملة في المشتبه ليس بضرر غالباً، ضرورة أن المصالح والمفاسد التي هي مناطات الأحكام ليست براجعة إلى المنافع والمضار، بل ربما يكون المصلحة فيما فيه الضرر، والمفسدة فيما فيه المنفعة، واحتمال أن يكون في المشتبه ضرر ضعيف غالباً لا يعتنى به قطعاً، مع أن الضرر ليس دائماً مما يجب التحرز عنه عقلاً، بل يجب ارتكابه أحياناً فيما كان المترتّب عليه أهمّ في نظره مما في الاحتراز عن ضرره، مع القطع به فضلاً عن احتماله»[٢].

(١) المصدر السابق: ص٣٤٨.

(٢) كفاية الأصول: ص٣٤٨.

وفي موضع آخر قال: «استقلاله [أي: استقلال العقل بدفع الضرر المحتمل] بذلك ممنوع، والسند شهادة الوجدان ومراجعة ديدن العقلاء من أهل الملل والأديان، حيث إنهم لا يحترزون مما لا تؤمن مفسدته، ولا يعاملون معه معاملة ما علم مفسدته، كيف؟ وقد أذن الشارع بالإقدام عليه، ولا يكاد يأذن بارتكاب القبيح»(١).

مناقشة السيد الشهيد للاستدلال بالعقل على الاحتياط

وذكر السيد الشهيد «أن هذه الكلمات ناظرة إلى نفس ما قلناه وعبّرنا عنه في مسألة البراءة العقلية من لزوم الاحتياط في الشبهات مراعاة لحقّ المولى، وهذا صحيح في جميع الشبهات حتى الموضوعية، إلا أن هذه القاعدة التي سمّيناها بمسلك حقّ الطاعة محكومة لأدلّة البراءة الشرعية المتقدّمة ..لأن العقل إنّما يحكم بالاحتياط اذا لم يرد ترخيص منهم عليهم السلام على حدّ تعبير الشيخ، وهذا التقريب صحيح لإثبات الاحتياط العقلي إلاّ أنّه محكوم لأدلّة البراءة»(٢).

الأخبار الدالّة على وجوب التوقّف

وهي على طوائف ثلاث:

أولاها: الأخبار المعللة الدالّة على وجوب التوقّف مطابقةً. وهي عدة روايات؛ منها: مقبولة عمر بن حنظلة عن أبي عبد الله عليه السلام: «**فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات**»(٣).

وثانيتها: الأخبار غير المعللة التي تدلّ على وجوبه مطابقةً. وهي أيضاً عدة روايات، منها: ما رواه جابر عن أبي جعفر عليه السلام في وصية له لأصحابه به، قال: «**إذا اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده وردوه إلينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح**

(١) كفاية الأصول: ص٣٤٤.

(٢) بحوث في علم الأصول (تقرير السيد الهاشمي): ج٥، ص٨٠.

(٣) وسائل الشيعة ١٨: ٧٥ - ٧٦، الباب ٩، من أبواب صفات القاضي، الحديث: ١.

لنا»[1].

وثالثتها: الأخبار الدالّة على وجوب التوقّف التزاماً، وهي كثيرة منها موثقة حمزة بن طيار، أنّه عرض على أبي عبد الله عليه السلام بعض خطب أبيه عليه السلام حتى إذا بلغ موضعاً منها، قال له: «كف واسكت» ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: «**إنه لا يسعكم فيما ينزل بكم ما تعلمون إلا الكف عنه والتثبت والرد إلى أئمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق، قال الله تعالى**: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل: ٤٣)»[2].

• قوله قدس سره: «**بل هذه الأدلّة حاكمة عليها**». أي: على أدلّة البراءة.

• قوله: «**وتلك تتكفّل جعل البراءة في حالة عدم البيان**». أي: أن أدلّة البراءة تتكفّل جعل البراءة في حالة عدم البيان، لأنّ البراءة تنفي الوجوب غير المعلوم والاحتياط يجعله معلوماً.

القرائن الدالّة على الإرشاد

• قوله: «**نعم جملة منها تدلّ على الترغيب في الاحتياط**».

لا خلاف في استحباب الاحتياط عقلاً وشرعاً، وإنّما الكلام في وجوب الاحتياط في الموارد التي قال بها الأخباري، ومن القرائن الدالّة على الإرشاد:

القرينة الأولى: لو لم يكن الأمر للإرشاد يلزم تخصيص الأكثر، لأنّ موضوع الأمر بالتوقّف والاحتياط هو عنوان «الشبهة» وهو (عنوان الشبهة) يصدق على كلّ شبهة.

فلو حملنا الأمر بالاحتياط على ظاهره من الأمر المولوي اللزومي، فهو يستلزم أن يكون شاملاً بظاهره للشبهات مطلقاً.

---

(١) وسائل الشيعة ١٨: ١٢٣، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٣.

(٢) المصدر السابق، الحديث ٣.

وحيث إن المتّفق عليه بين الأخباري والأصولي أن البراءة تجري في غير الشبهة الحكمية، فيخصّص الأمر بالاحتياط بالشبهة الحكمية الوجوبية والشبهة الموضوعية بكلا قسميه، فيلزم حينئذٍ تخصيص الأكثر، وهو مستهجن.

القرينة الثانية: بيان حكمة طلب التوقّف في بعض الروايات من أنّه سبب للتحرّز عن المحذور.

القرينة الثالثة: ما أشار إليه المصنّف قُدِّسَ سِرُّهُ في المتن من إباء سياق الراويات من التخصيص.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**اتّضح سابقاً من أن جملة منها تثبت البراءة المنوطة بعدم وصول الواقع**». وصول الواقع وليس عدم وصول البيان، فلا يكون وجوب الاحتياط رافعاً لموضوعها.

• قوله: «**ولكن التحقيق...** ». ذكر صاحب الكفاية قُدِّسَ سِرُّهُ وجها آخر لتقديم أخبار البراءة على أخبار الاحتياط، بتقريب أن أخبار الاحتياط ظاهرة في وجوب الاحتياط، وأخبار البراءة بعضها أظهر منها في الدلالة على حلّية المشتبه (كحديث الرفع وحديث السعة) وبعضها نصّ في الدلالة على الحلّية (كحديث الحلّية) ومعلوم أن النصّ والأظهر مقدّم على الظاهر.

وهذا ما ذكره قُدِّسَ سِرُّهُ بقوله: «ولا يصغى إلى ما قيل من أن إيجاب الاحتياط...إلا أنّها تعارض بما هو أخصّ وأظهر، ضرورة أن ما دلّ على حلّية المشتبه أخص، بل هو في الدلالة على الحلّية نصّ، وما دلّ على الاحتياط غايته أنّه ظاهر في وجوب الاحتياط، مع أن هناك قرائن دالّة على أنّه للإرشاد، فيختلف إيجاباً واستحباباً حسب اختلاف ما يرشد إليه»[1].

---

(١) كفاية الأصول: ص٣٤٥.

(١٨)

الاعتراضات العامة على أدلة البراءة

(٢) وجود علم إجمالي في الشبهات الحكمية

- الجواب الأوّل على الاعتراض الثاني: انحلال العلم الإجمالي
- الجواب الثاني على الاعتراض الثاني: اختلال الركن الثالث
  - ✓ تقريب السيد الخوئي للانحلال ومناقشة الشهيد له
  - ✓ تقريرا الدليل على الاحتياط للتكاليف المقرونة بالعلم الإجمالي
  - ✓ إشكالية تأخّر العلم الإجمالي الصغير عن الكبير

[الاعتراض الثاني: وجود علم إجمالي في الشبهات الحكمية]

وأمّا الاعتراضُ الثاني بوجودِ العلم الإجماليِ فقد أُجيبَ عليه بجوابين:

الجوابُ الأوّل: إنّ العلمَ الإجماليَّ المذكورَ منحلٌّ بالعلم الإجماليِّ بوجودِ التكاليفِ في دائرةِ أخبارِ الثقاتِ وفقاً لقاعدة انحلالِ العلمِ الإجماليِّ الكبيرِ بالعلم الإجماليِّ الصغير؛ لتوفُّرِ كلا شرطَي القاعدةِ فيها؛ فإنّ أطرافَ العلمِ الصغيرِ بعضُ أطرافِ الكبير، ولا يزيدُ عددُ المعلومِ بالعلمِ الكبيرِ على عددِ المعلومِ بالعلم الصغير، ومع الانحلالِ تكونُ الشبهةُ خارجَ نطاقِ العلمِ الصغيرِ بدويةً، فتجري البراءةُ في كلِّ شبهةٍ لم يقمْ على ثبوتِ التكليفِ فيها أمارةٌ معتبرةٌ من أخبار الثقاتِ ونحوِها، وهذا هو المطلوب.

وهذا الجوابُ ليس تامّاً؛ إذ كما يوجدُ علمٌ إجماليٌّ صغيرٌ بوجودِ التكاليفِ في نطاق الأماراتِ المعتبرةِ من أخبار الثقاتِ ونحوِها، كذلك يوجدُ علمٌ إجماليٌّ صغيرٌ بوجود التكاليفِ في نطاق الأماراتِ غيرِ المعتبرة؛ إذ لا يحتملُ ـ عادةً وبحساب الاحتمالاتِ ـ كذبُها جميعاً، فهناك إذن علمانِ إجماليّانِ صغيران، والنطاقانِ وإن كانا متداخلَينِ جزئياً ـ لأنّ الأماراتِ المعتبرةَ وغيرَ المعتبرةِ قد تجتمعُ ـ ولكن مع هذا يتعذّرُ الانحلالُ؛ لأنّ المعلومَينِ بالعلمينِ الإجماليينِ الصغيرينِ إن لم يكن من المحتمل تطابقُهما المطلقُ فهذا يعني أنّ عددَ المعلوم من التكاليفِ في مجموع الشبهاتِ أكبرُ من عدد المعلومِ بالعلم الإجماليِ الصغيرِ المفترضِ في دائرةِ أخبارِ الثقاتِ، وبذلك يختلُّ الشرطُ الثاني من الشرطينِ المتقدّمين لقاعدة انحلالِ العلمِ الإجماليِ الكبيرِ بالصغير.

وإن كان من المحتمل تطابقُهما المطلقُ فشرطا القاعدةِ متوفّرانِ بالنسبةِ إلى كلّ من العلمينِ الإجماليينِ الصغيرينِ في نفسِه، فافتراضُ أنّ

أحدَهما يوجبُ الانحلال دونَ الآخرِ بلا موجب.

الجوابُ الثاني: إنّ العلمَ الإجماليَّ الذي تضمُّ أطرافُه كلَّ الشبهاتِ، يسقطُ عن المنجّزية باختلال الركنِ الثالثِ مِن الأركانِ الأربعةِ التي يتوقّفُ عليها تنجيزُه، وقد تقدّم شرحُها في الحلقةِ السابقة، وذلك لأنّ جملةً مِن أطرافِه قد تنجَّزتْ فيها التكاليفُ بالأماراتِ والحججِ الشرعيةِ المعتبرةِ مِن ظهورِ آيةٍ وخبرِ ثقةٍ واستصحابٍ مثبتٍ للتكليف، وفي كلِّ حالةٍ مِن هذا القبيل تجري البراءةُ في بقيّةِ الأطرافِ ويسمَّى ذلك بالانحلالِ الحكميِّ كما تقدّم.

وقد قيل في تقريبِ فكرةِ الانحلالِ الحكميِّ في المقام ـ كما عن السيّدِ الأستاذِ ـ بأنّ العلمَ الإجماليَّ متقوّمٌ بالعلمِ بالجامع والشكِّ في كلِّ طرف، ودليلُ حجّيةِ الأمارةِ المثبتةِ للتكليفِ في بعض الأطرافِ، لمّا كان مفادُه جعلَ الطريقيةِ فهو يلغي الشكَّ في ذلك الطرفِ ويُتعبّدُ بعدمِه، وهذا بنفسِه إلغاءٌ تعبّديٌّ للعلم الإجمالي.

ويردُ على هذا التقريب: أنّ الملاكَ في وجوبِ الموافقةِ القطعيةِ للعلم الإجماليِّ هو التعارضُ بين الأصول في أطرافِه كما تقدّم، وليس هو العلمَ الإجماليَّ بعنوانِه، فلا أثرَ للتعبّد بإلغاءِ هذا العنوانِ وإنّما يكونُ تأثيرُه عن طريق رفعِ التعارض، وذلك بإخراج مواردِ الأماراتِ المثبتةِ للتكليف عن كونِها مورداً لأصالة البراءة؛ لأنّ الأمارةَ حاكمةٌ على الأصل فتبقَى المواردُ الأخرى مجرىً لأصل البراءةِ بدون معارض، وبذلك يختلُّ الركنُ الثالثُ ويتحقّقُ الانحلالُ الحكميُّ مِن دون فرقٍ بين أن نقولَ بمسلك جعلِ الطريقيةِ وإلغاءِ الشكّ بدليلِ الحجّيةِ، أو لا.

الشرح

حاصل هذا الاعتراض يقول: إن دليل البراءة مختصّ بحالة الشكّ البدوي ولا يشمل حالة الشكّ المقترن بعلم إجمالي، كما تقدّم في الحلقة السابقة من أن شمول البراءة لكلا الطرفين كصلاة الظهر والجمعة - مثلاً- يؤدي إلى براءة الذمّة من الظهر والجمعة وجواز تركهما معاً، وهذا يتعارض مع القطع بوجوب أحد الأمرين؛ فلو حكم الشارع بالبراءة في كلّ من الطرفين، لكان معنى ذلك ترخيص في المخالفة القطعية وهو مستحيل كما تقدّم، وشمول البراءة لأحد الطرفين دون الآخر - وإن لم يؤد إلى الترخيص في ترك الأمرين معاً - لكنه ترجيح بلا مرجّح.

وهذا يعني أن كلّ طرف من أطراف العلم الإجمالي يبقى مندرجاً ضمن نطاق القاعدة العملية الأساسية القائلة بالاحتياط ما دامت القاعدة الثانوية عاجزة عن شموله، وعلى هذا الأساس يتّضح الفرق بين الشكّ البدوي والشكّ الناتج عن العلم الإجمالي، فالأوّل (الشكّ البدوي) يدخل في نطاق القاعدة الثانوية وهي أصالة البراءة، والثاني (الشكّ الناتج من العلم الإجمالي) يدخل في نطاق القاعدة الأوّلية وهي أصالة الاحتياط.

إذا تبيّن ذلك نقول: إن أدلّة البراءة لا تشمل الشبهات الحكمية؛ لأنّ الفقيه حينما يلحظ الشبهات الحكمية ككل، يحصل لديه علم إجمالي بوجود عدد كبير من التكاليف المنتشرة في تلك الشبهات؛ لأنّ الله تعالى أنزل هذه الشريعة ولم يترك الإنسان سدى، فنعلم أن فيها واجبات ومحرمات، فيحصل له علم إجمالي، أطرافه جميع الشبهات الحكمية، فلو أراد المكلّف أن يجري البراءة عن أيّ من هذه الإطراف كالبراءة عن حرمة شرب التتن مثلاً، فلا يمكنه ذلك، لأنّ كلّ شبهة هي طرف من أطراف العلم الإجمالي، وهكذا في سائر الشبهات، فلا يبقى

لدينا مورد من هذه الشبهات الحكمية يكون مجرى لأصالة البراءة، لأنّ كلّ شبهة تمثّل طرفاً من أطراف العلم الإجمالي.

وهذا ما أشارا ليه صاحب الكفاية بقوله: «وأمّا العقل: فلاستقلاله بلزوم فعل ما احتمل وجوبه وترك ما احتمل حرمته، حيث علم إجمالاً بوجود واجبات ومحرمات كثيرة فيما اشتبه وجوبه أو حرمته، مما لم يكن هناك حجّة على حكمه، تفريغاً للذمّة بعد اشتغالها، ولا خلاف في لزوم الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي إلا من بعض الأصحاب»[١].

وعلى هذا الأساس لابدّ من جريان الاحتياط في الشبهات الحكمية[٢]، كما ذهب إلى ذلك علماؤنا الأخباريون[٣]، مقابل الأصوليين القائلين بجريان البراءة في الشبهات الحكمية.

الجواب الأول: انحلال العلم الإجمالي

أجيب على هذا الاعتراض بجوابين، الأوّل انحلال العلم الإجمالي.

ولأجل أن يتّضح هذا الجواب بشكل دقيق ينبغي تقديم مقدّمة حاصلها: أن انحلال العلم الإجمالي يكون على نحوين:

النحو الأوّل: انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي في بعض أطرافه والشكّ البدوي في أطرافه الأخرى، كما إذا لو علمت بنجاسة أحد الإنائين ثم علمت أن النجاسة في هذا الإناء المعيّن، عند ذلك سوف يزول العلم الإجمالي بسبب هذا العلم التفصيلي، إذ بعد اكتشاف أن النجاسة في الإناء المعيّن، يبقى الشكّ البدوي في الإناء الاخر، فنجري البراءة فيه.

---

(١) كفاية الأصول: ص٣٤٦.

(٢) يوجد تقرير آخر لهذا الدليل ذكره الشيخ الأعظم والميرزا والمحقّق العراقي، نذكره في التعليق على النصّ.

(٣) انظر الفوائد المدنية: ص٣١٠، الحدائق الناضرة: ج١، ص٦٩.

ويعبَّر عن هـذا الانحـلال في العـرف بـانحلال العلـم الإجمـالي إلى العلـم التفصيلي بأحد الطرفين والشكّ البـدوي في الآخـر ؛ لأنّ نجاسـة ذلـك الإنـاء المعيّن أصبحت معلومة بالتفصيل، ونجاسة الآخـر أصـبحت مـشكوكة شـكّاً بدوياً، فيأخذ العلم التفصيلي مفعوله من الحجّية وتجري أصالة الـبراءة بالنـسبة إلى الشكّ الابتدائي.

النحو الثاني: انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير، كـما لـو علمنا إجمالاً بنجاسة مائعين في ضمن عـشرة، فهـذا العلـم الإجمـالي لـه عـشرة أطراف، والمعلوم نجاسته فيه اثنان منها، ثم علمنا بعد ذلك بنجاسة مـائعين في ضمن هذه الخمسة بالذات من تلك العشرة، عند ذلـك ينحـلّ العلـم الإجمـالي الأوّل بالعلم الإجمالي الثاني، ويكون الشكّ في الخمسة الأخرى شكّاً بدوياً، لأنّ العلم بجامع اثنين في عشرة سرى إلى خصوصية جديدة، وهي كون الاثنـين في ضمن الخمسة فلم يعد التردد في نطاق العـشرة بـل في نطـاق الخمـسة، فينحـلّ العلم الإجمالي الأوّل (الكبير) بالعلم الإجمالي الثاني أي: (الصغير).

ويشترط في هذا الانحلال شرطان:

الأوّل: أن تكون أطـراف العلـم الإجمـالي الـصغير بعـض أطـراف العلـم الإجمالي الكبير، كما في المثال المتقدّم.

الثاني: أن لا يزيد عدد المعلوم بالإجمال في العلم الأوّل الكبير عـلى المعلـوم إجمالاً بالعلم الصغير، فلو زاد لم ينحلّ، كما لو افترضنا في المثال المتقدّم أن العلـم الإجمالي الصغير تعلّق بنجاسـة مـائع في ضـمن الخمـسة، فـإنّ العلـم الإجمـالي بنجاسة المائع الثاني في ضمن العشرة يظل ثابتاً، ومن ثـم لا ينحلّ العلم الإجمـالي الكبير لبقائه مقروناً بوجود إناء نجس غير معلوم.

وإذا تبيّن ذلك نقول: إن العلم الإجمالي في المقـام منحـلّ إلى علـم تفـصيلي وإلى شكّ بدوي، ومن ثـم تكـون الـشبهات الحكميـة غـير المعلومـة تفـصيلاً شبهات بدوية، فتكون مجرى لأصالة البراءة؛ وذلك لأنّ العلم الإجمـالي الكبـير

الذي أطرافه كلّ الأحكام الواردة في الشريعة، قد انحل بعلم إجمالي أصغر منه الذي أطرافه أخبار الثقات والأمارات المعتبرة؛ لأنّ الفقيه من خلال استنباطه وتتبّعه يحصل لديه علم تفصيلي بعدد محدد من التكاليف، وعدد أطراف هذا العلم لا يقلّ عن العدد الذي كان يعلمه بالعلم الإجمالي في البداية، إذ لا يوجد دليل على أن أطراف العلم الإجمالي الكبير أزيد من أطراف العلم الإجمالي الصغير، وهذا يعني توفر الشرط الثاني من شرائط انحلال الكبير بالصغير، وهو أن لا يزيد عدد المعلوم بالإجمال في العلم الأوّل الكبير على المعلوم إجمالاً بالعلم الصغير، مضافاً إلى توفر الشرط الأوّل أيضاً وهو أن تكون أطراف العلم الإجمالي الصغير بعض أطراف العلم الإجمالي الكبير، لأنّ العلم الإجمالي الصغير الذي دائرته أخبار الثقات والأمارات المعتبرة هو جزء من العلم الكبير الذي دائرته جميع التكاليف في الشريعة، وعلى هذا يتحول علمه الإجمالي الكبير إلى علم تفصيلي بالتكليف في دائرة أخبار الثقات والأمارات المعتبرة، وإلى شكّ بدوي في التكليف في سائر الموارد الأخرى، وقد تقدّم أن العلم الإجمالي إذا انحلّ إلى علم تفصيلي وشكّ بدويّ، بطلت منجّزيته، وجرت البراءة في الأطراف التي لم تُعلم تفصيلاً، وبهذا يتّضح جريان البراءة في الشبهات الحكمية.

وإلى هذا الجواب أشار صاحب الكفاية قُدِّسَ سِرُّهُ بقوله: «إن العقل وإن استقلّ بذلك، إلا أنّه إذا لم ينحلّ العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي وشكّ بدوي، وقد انحلّ هاهنا، فإنّه كما علم بوجود تكاليف إجمالاً، كذلك علم إجمالاً بثبوت طرق وأصول معتبرة مثبتة لتكاليف بمقدار تلك التكاليف المعلومة أو أزيد، وحينئذ لا علم بتكاليف أخر غير التكاليف الفعلية في الموارد المثبتة من الطرق والأصول العملية»[1].

---

(١) كفاية الأصول: ص٢٣٢.

مناقشة الجواب الأوّل على الاعتراض الثاني

التحقيق أن هذا الجواب غير تامّ، وذلك لأنه لو كان لدينا علم إجمالي صغير واحد، لانحلّ العلم الإجمالي الكبير، لكن في الواقع ليس لدينا علم إجمالي صغير واحد، بل يوجد علمان صغيران ناشئان من ملاك واحد ولا يعقل التفكيك بينهما، وهما العلم الإجمالي الصغير في دائرة أخبار الثقات والعلم الإجمالي الصغير الثاني في دائرة الأمارات غير المعتبرة، فلو فرضنا أنّنا لدينا مئة شهرة، فهذه الشهرات وإن كانت غير معتبرة فيما لو أخذت كلّ واحدة منها على حدة، لكن بحساب الاحتمال نجزم أن بعضاً من مجموع هذه الشهرات مطابقة للواقع، ومن ثم يحصل لدينا علم إجمالي في دائرة الشهرات والأمارات غير المعتبرة، وهذا الملاك وهو حساب الاحتمال الذي تحقّق على أساسه علم إجمالي في دائرة الشهرات، هو نفس الملاك الذي اعتمدناه وتشكّل لدينا علم إجمالي في دائرة أخبار الثقات، فلو فرضنا وجود علم إجمالي كبير أطرافه مائتين، والمعلوم بالإجمال منه عشرة أحكام إلزامية، ويوجد عندنا علم إجمالي صغير وهو أخبار الثقات وأطرافه مائة وأن المعلوم عشرة أحكام إلزامية أيضاً، ويوجد لدينا علم إجمالي صغير آخر وهو الشهرات والأمارات غير المعتبرة والمعلوم منه بالإجمال عشرة أيضاً، فنقول: إن العلمين الإجماليين الصغيرين - في دائرة أخبار الثقات ودائرة الشهرات- إمّا أن يكونا غير متطابقين كلّيّاً، بل كانا متداخلين، و إمّا أن يكونا متطابقين كلّيّاً.

فإن كانا غير متطابقين كلّيّاً- إذ إنّ كثيراً من الشهرات يوجد إلى جنبها أخبار ثقات وكثير من الأخبار يوجد إلى جنبها شهرات- ولا أقل أن يكون أحد هذه الأحكام العشرة الموجودة في أخبار الثقات غير تلك العشرة الموجودة في الشهرات، فتكون متطابقة في تسعة فقط، فيوجد خبر ثقة واحد من دون أن يكون معه شهرة، وعلى هذا يكون المعلوم الإجمالي في العلم الإجمالي الكبير أحد

عشر، وحينئذ يختل قانون الانحلال؛ لعدم توفر الشرط الثاني من شروط الانحلال وهو أن لا يزيد المعلوم بالعلم الإجمالي الكبير على المعلوم بالعلم الإجمالي الصغير، وهنا قد زاد الكبير على الصغير، لأنّ الكبير أحد عشر والمعلوم الإجمالي الصغير الذي هو أخبار الثقات عشرة، فلا يحصل الانحلال.

وإن كان العلمان الإجماليان الصغيران متطابقين كلّيّاً- بأن كانت التحريمات العشرة، في دائرة أخبار الثقات هي عين تلك التحريمات في دائرة أخبار الشهرات- فحينئذ لا يمكن أن ينحلّ العلم الإجمالي الكبير، لأنه وإن تحقّقت شرائط الانحلال وكان المعلوم بالإجمال في الكبير لا يزيد على المعلوم بالإجمالي في العلمين الصغيرين وهو عشرة أحكام إلزامية، إلا أنّنا نقول إنّ العلم الإجمالي الكبير إذا انحل بالعلم الإجمالي الصغير في دائرة أخبار الثقات فقط، دون العلم الإجمالي الصغير الثاني في دائرة الشهرات، فهو ترجيح بلا مرجّح، لأنّ نسبة العلم الإجمالي الكبير إلى كلّ من العلمين الصغيرين نسبة واحدة.

إن قلت: لماذا لا ينحلّ بالعلمين الإجماليين الصغيرين، أي: في دائرة أخبار الثقات وفي دائرة الشهرات؟

الجواب: إن ذلك يستلزم حجّية الأمارات غير المعتبرة.

الجواب الثاني على الاعتراض الثاني: اختلال الركن الثالث

هذا الاعتراض يقول: إن العلم الإجمالي غير منجّز؛ لاختلال الركن الثالث.

ولكي يتّضح هذا الجواب لابدّ أن نستذكر مطلبين من بحوث العلم الإجمالي، وسيأتي تفصيلهما إن شاء الله تعالى.

المطلب الأوّل: أن الانحلال ينقسم إلى نوعين:

الأوّل: الانحلال الحقيقي، وهو ما يؤدي إلى إعدام العلم الإجمالي حقيقة ووجوداً، فيكون علماً تفصيلياً بالأقل وشكّاً بدوياً في الزائد، كما هو واضح.

الثاني: الانحلال الحكمي، وهو الذي يكون العلم الإجمالي قائماً وموجوداً؛ لكن لا تأثير له، وهو انحلال في مقام التنجيز، لا في مقام الانكشاف والوجود، من قبيل ما لو أخبرنا المعصوم بنجاسة خمس أوان من خمسين ثم قامت أمارة شرعية مثلاً على عدم النجاسة في خمسة وأربعين منها، فحينئذ ينحلّ العلم الإجمالي بإعمال هذه الأمارات الدالّة على عدم التكليف.

المطلب الثاني: سيأتي في محلّه أن أركان العلم الإجمالي أربعة، والثالث منها أن يكون كلّ من الطرفين مشمولاً في نفسه، وبقطع النظر عن التعارض الناشئ من العلم الإجمالي لدليل أصالة البراءة، فلو كان أحدهما مثلاً غير مشمول لدليل البراءة لسبب آخر، لجرت البراءة في الطرف الآخر بدون محذور، لأنّ البراءة في طرف واحد لا تعني الترخيص في المخالفة القطعية، وإنّما لا تجري لأنها معارضة بالبراءة في الطرف الآخر، فإذا افترضنا أن الطرف الآخر لا تجري فيه البراءة لسبب آخر، فحينئذ لا مانع من جريان البراءة في الطرف المقابل له، وإذ جرت البراءة في الطرف المقابل فلا تجب الموافقة القطعية.

إذا اتّضح ذلك نقول:

إن العلم الإجمالي ينحلّ بنفس الأمارات المعتبرة والحجج الشرعية من ظهور الآيات في بعض الأحكام والاستصحاب، فهذه الحجج والأمارات المعتبرة لا تقل عن المعلوم بالعلم الإجمالي الكبير إن لم تك أكثر منه، وعلى هذا تجري البراءة في الطرف الآخر بلا معارض، لأنّ المحذور من عدم إجراء البراءة في كلّ الأطراف هو أنّنا لو أجرينا البراءة في جميع الإطراف، فسوف تتعارض فيما بينها وتتساقط، وفي المقام لا تتعارض الإطراف؛ لأنّ الموارد التي قامت عليها الحجج الشرعية لا تجري فيها البراءة، لتقدّم هذه الحجج على البراءة، وعند ذلك تجري البراءة في الإطراف الأخرى التي لم تقم عليها حجّة شرعية بلا معارض، ويطلق على هذا الانحلال الحكمي؛ لأنّ العلم الإجمالي باقٍ ولم

يرتفع حقيقة، والذي ارتفع منه هو المنجّزية فقط؛ لعدم تعارض جريان أصالة البراءة في أطرافه.

وبهذا يتّضح عدم منجّزية العلم الإجمالي لاختلال الركن الثالث وهو أن تكون كلّ أطراف العلم الإجمالي مشمولة في نفسها، وبقطع النظر عن التعارض الناشئ من العلم الإجمالي لدليل أصالة البراءة، وفي المقام اتّضح أن الموارد التي قامت عليها الحجج الشرعية لا تجري فيها البراءة، لتقدّم هذه الحجج على البراءة، وعند ذلك تجري البراءة في الأطراف الأخرى التي لم تقم عليها حجّة شرعية، بلا معارض.

تقريب السيد الخوئي للانحلال

ذكر السيد الخوئي تقريباً آخر لانحلال العلم الإجمالي، حاصله: إن من أركان العلم الإجمالي: العلم بالجامع والشكّ بالأطراف، وحيث إنّ الشارع قد تعبّدنا بجعل الأمارة علماً - بناء على مسلك جعل الطريقية والكاشفية- فعلى هذا فإنّ الأمارات سوف تلغي الشكّ وتجعله علماً تعبّداً، ومن ثم يختل الركن الثاني، وهو الشكّ بالأطراف، وهذا بنفسه إلغاء تعبّدي للعلم الإجمالي.

وإليك عبارة السيد الخوئي قدّس سرّه، حيث يقول: «على القول بأن المجعول في باب الأمارات هو نفس الطريقية والمحرزية، فالأمر واضح؛ لأنّ قيام الأمارة يوجب العلم بالواقع تعبّداً ... فقيام الأمارة على ثبوت التكليف بمقدار المعلوم بالإجمال يوجب انحلال العلم الإجمالي لا محالة»[1].

مناقشة السيد الشهيد للسيد الخوئي

إن ما ذكرناه في الوجه الثاني من انحلال العلم الإجمالي لا علاقة له بما ذكره السيد الخوئي من جعل الطريقية والعلمية للأمارة.

---

(١) مصباح الأصول: ج٢، ص٣٠٧.

ولكي يتّضح ذلك لابدّ من بيان مطلب مهم يأتي تفصيله في بحث العلم الإجمالي، وحاصل ذلك هو أن الميزان في وجوب الموافقة القطعية وعدم وجوب الموافقة القطعية للعلم الإجمالي هو تعارض الأصول المؤمِّنة في أطرافه وعدم تعارضها، وليس الميزان في وجوب الموافقة القطعية هو عنوان العلم الإجمالي، وعلى هذا كلّما تعارضت الأصول العملية المرخصة أي: البراءة بين أطراف العلم الإجمالي وجبت الموافقة القطعية؛ إذ لا يمكن جريان البراءة في أيّ طرف؛ لأنّ جريانها في طرف دون آخر ترجيح بلا مرجّح وجريانها في الكلّ غير ممكن، لأنه يوقع في المخالفة القطعية، لكن إذا جرت البراءة في أحد الإطراف دون معارضة الإطراف الأخرى، فعندئذ ينحلّ العلم الإجمالي.

وبهذا يتّضح أن انحلال العلم وعدم انحلاله يدور مدار تعارض الأصول المؤمِّنة بين أطرافه وعدم تعارضها ولا ربط له بمبنى جعل الطريقية والعلمية.

وفي المقام لا يوجد تعارض بين الأصول المؤمِّنة؛ إذ بعد قيام الأمارات المعتبرة والحجج الشرعية في بعض الأطراف، سوف تجري البراءة في بقية الأطراف بلا معارض، ومن ثم يحصل الانحلال الحكمي للعلم الإجمالي.

وبهذا يتّضح أن العلم الإجمالي منحلّ من دون فرق بين القول بمسلك جعل الطريقية للأمارة وعدمها[١].

نعم ما ذكره السيد الخوئي قدس سره في تقريبه لانحلال العلم الإجمالي من خلال جعل العلمية للأمارة، ومن ثم إلغاء الشكّ تعبّدا، يبتني على أن وجوب الموافقة القطعية قائم على أن العلم الإجمالي علّة تامّة لتنجّز الجامع، لكن اتّضح أن هذا غير تامّ وأن الصحيح، أن وجوب الموافقة القطعية تدور مدار تعارض الأصول المؤمِّنة وعدمها من دون مدخلية العلم الإجمالي.

---

(١) ذكر صاحب الكفاية إشكالاً على هذا الانحلال؛ لأنّ العلم الإجمالي الصغير متأخّر عن العلم الإجمالي الكبير، وستتعرض إن شاء الله لهذا الإشكال وجوابه في التعليق على النصّ.

تعليق على النص

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**الاعتراض الآخر... بل هي تكاليف مقرونة بالعلم الإجمالي بثبوت تكاليف غير معيّنة في مجموع تلك الشبهات**».

تقريرا الدليل على الاحتياط للتكاليف المقرونة بالعلم الإجمالي

التقرير الأوّل: هو الذي جعل متعلّق العلم الإجمالي مطلق التكاليف الإلزامية في الوقائع المشتبهة، بما فيها الشبهات الوجوبية والتحريمية، وهو ماذكره المصنّف في المتن، وهو الذي ذهب إليه صاحب الكفاية قُدِّسَ سِرُّهُ كما تقدّم في ثنايا البحث.

التقرير الثاني: هو الذي جعل متعلّق العلم الإجمالي في المقام خصوص التكاليف الإلزامية التحريمية في الشبهات التحريمية، فأخرج الشبهات الوجوبية عن محلّ النزاع، كما ذهب إلى ذلك الشيخ الأعظم والمحقّق العراقي والنائيني (رحمهم الله).

وهذا ما أشار إليه الشيخ الأنصاري قُدِّسَ سِرُّهُ بقوله: «إنا نعلم إجمالاً قبل مراجعة الأدلّة الشرعية بمحرمات كثيرة يجب - بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ ونحوه - الخروج عن عهدة تركها على وجه اليقين بالاجتناب أو اليقين بعدم العقاب، لأنّ الاشتغال اليقيني يستدعي اليقين بالبراءة باتفاق المجتهدين والأخباريين، وبعد مراجعة الأدلّة والعمل بها لا يقطع بالخروج عن جميع تلك المحرمات الواقعية، فلابدّ من اجتناب كلّ ما احتمل أن يكون منها إذا لم يكن هناك دليل شرعي يدلّ على حليته، إذ مع هذا الدليل يقطع بعدم العقاب على الفعل على تقدير حرمته واقعاً»[1].

وقال المحقّق النائيني: «الدليل الثالث: (الذي استدلّ به الأخباري على وجوب الاحتياط في الشبهات التحريمية) هو حكم العقل، وتقريره من

---

(١) فرائد الأصول: ج٢، ص٨٧.

وجهين؛ أحدهما: العلم الإجمالي بثبوت محرمات في الشريعة، وهذا العلم الإجمالي حاصل لدى كلّ أحد قبل مراجعة أدلّة الأحكام، ولا إشكال في استقلال العقل بأن الاشتغال اليقيني يستدعى البراءة اليقينية، فلابدّ من ترك كلّ ما يحتمل الحرمة ليحصل اليقين بالفراغ، ولا يجوز الاقتصار على ترك ما علم حرمته، لأنّ ذلك لا يوجب حصول العلم بالفراغ»[١].

وقال المحقّق العراقي: «بتقريب أنّه قبل مراجعة الأدلّة يعلم إجمالاً بثبوت محرمات كثيرة في الشريعة فيجب بحكم العقل الجزمي الاجتناب عن كلّ ما يحتمل الحرمة تحصيلاً للجزم بالفراغ لاقتضاء الاشتغال اليقيني بالتكليف البراءة اليقينية باتفاق المجتهدين والأخباريين، إذ لم يحصل بعد المراجعة إلى الأدلّة والعمل بها ما يعلم معه الخروج عن عهدة تلك المحرمات الواقعية التي كلفنا الشارع بالاجتناب عنها»[٢].

ولعل السبب في جعل الميرزا والعراقي متعلّق العلم الإجمالي خصوص الشبهات التحريمية، حصر النزاع مع الأخباريين في خصوص الشبهات التحريمية، أمّا الشبهات الوجوبية فلا نزاع معهم في جريان البراءة.

إشكالية تأخر العلم الإجمالي الصغير عن الكبير

• قوله قدس سره: «**إن العلم الإجمالي الذي تضمّ أطرافه كلّ الشبهات يسقط عن المنجّزية باختلال العلم الإجمالي**».

قد يقال: إن العلم الإجمالي الصغير في ثبوت التكاليف الفعلية في موارد الطرق والأصول العملية المعتبرة متأخّر عن العلم الإجمالي بثبوت التكاليف في مطلق المشتبهات وموارد الأمارت والأصول العملية، لأنّ العلم الإجمالي

---

(١) فوائد الأصول: ج٣، ص٣٧٨.

(٢) نهاية الأصول:ج٣، ص٢٤٨.

الكبير يحصل من أوّل البلوغ والالتفات إلى الشريعة، أمّا العلم الإجمالي الصغير فهو يحصل بعد الفحص والتتبّع للطرق والأصول العملية المعتبرة، وعلى هذا الأساس فإنّ العلم الإجمالي الصغير متأخّر عن العلم الإجمالي الكبير، والعلم الإجمالي المتأخّر لايؤثر في انحلال العلم الإجمالي المتقدّم، لأنّ العلم الإجمالي الذي يؤثر في الانحلال هو العلم المتقدّم أو المقارن له.

وهذا الإشكال ذكره صاحب الكفاية قُدِّسَ سِرُّهُ بقوله: «إن قلت: نعم، لكنه [الانحلال] إذا لم يكن العلم بها مسبوقاً بالعلم بالتكاليف [العلم بالأحكام التي هي مؤدّيات الأمارات وموارد الأصول]»[1] .

وأجاب عنه صاحب الكفاية، بأن ما يعتبر في انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير هو مطابقة العلم الإجمالي الصغير مع المعلوم بالعلم الإجمالي الكبير، ولا يشترط مقارنة العلم الإجمالي الصغير مع العلم الإجمالي الكبير أو سبقه عليه، وفي المقام حيث يحتمل انطباق المعلوم بالعلم الإجمالي الكبير على المعلوم بالعلم الإجمالي الصغير، فيتّحد المعلومان وينحلّ العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير سواء كان العلم الإجمالي الصغير متقدّماً أم مقارناً أم متأخّراً عن العلم الإجمالي الكبير.

وهذا ما أشار إليه صاحب الكفاية قُدِّسَ سِرُّهُ بقوله: «قلت: إنّما يضر السبق إذا كان المعلوم اللاحق حادثاً، و أمّا إذا لم يكن كذلك بل مما ينطبق عليه ما علم أوّلاً، فلا محالة قد انحلّ العلم الإجمالي إلى التفصيلي والشكّ البدوي»[2] .

---

(١) كفاية الأصول: ص٣٤٧.

(٢) كفاية الأصول: ص٣٤٧.

(١٩)

تحديد مفاد البراءة

- ضابطة إجراء البراءة هو الشكّ في التكليف لا الامتثال
- كيفية التمييز بين الشكّ في التكليف والشكّ في الامتثال
- أطراف الحكم الشرعي
- ميزان جريان البراءة
- ميزان جريان أصالة الاشتغال
- إشكال الميرزا بإرجاع القيد الثاني لميزان جريان البراءة إلى الأوّل

تحديد مفاد البراءة

وبعدَ أن اتّضحَ أنَّ البراءةَ تجري عند الشكِّ؛ لوجودِ الدليل عليها وعدمِ المانع، يجبُ أن نعرفَ أنّ الضابطَ في جريانِها أن يكونَ الشكُّ في التكليف؛ لأنّ هذا هو موضوعُ دليلِ البراءة. وأمّا إذا كان التكليفُ معلوماً والشكُّ في الامتثال، فلا تجري البراءةُ وإنّما تجري أصالةُ الاشتغال؛ لأنّ الشغلَ اليقينيَّ يستدعي الفراغَ اليقينيّ.

وهذا واضحٌ على مسلكِنا المتقدّمِ القائلِ بأنَّ الامتثالَ والعصيانَ ليسا من مسقِطاتِ التكليف بل من أسبابِ انتهاءِ فاعليّتِه، إذ على هذا المسلك لا يكونُ الشكُّ في الامتثال شكّاً في فعليّةِ التكليف، فلا موضوعَ لدليل البراءةِ بوجه.

وأمّا إذا قيلَ بأنّ الامتثالَ مِن مسقِطاتِ التكليف، فالشكُّ فيه شكٌّ في التكليف لا محالةَ. ومن هنا قد يُتوهّمُ تحقُّقُ موضوعِ البراءةِ وإطلاقُ أدلّتِها لمثل ذلك، ولابدَّ للتخلّص من ذلك: إمّا من دعوى انصرافِ أدلّة البراءةِ إلى الشكِّ الناشئِ من غير ناحيةِ الامتثال، أو التمسّكِ بأصلٍ موضوعيٍّ حاكم، وهو استصحابُ عدمِ الامتثال.

ثمّ بعد الفراغِ عن الفرقِ بينَ الشكِّ في التكليف والشكِّ في الامتثال ـ أي: المكلَّفِ به ـ باتخاذ الأوّلِ ضابطاً للبراءة، والثاني ضابطاً لأصالة الاشتغالِ، يقعُ الكلامُ في ميزان التمييزِ الذي به يُعرفُ كونُ الشكِّ في التكليف لكي تجري البراءة.

وهذا الميزانُ إنّما يرادُ في الشبهات الموضوعيةِ التي قد يحتاجُ التمييزُ فيها إلى دقّةٍ، دون الشبهاتِ الحكميةِ التي يكونُ الشكُّ فيها عادة شكّاً في التكليف كما هو واضح.

وتوضيحُ الحالِ في المقام: أنّ الشبهةَ الموضوعيةَ تستبطنُ دائماً الشكَّ في أحد أطرافِ الحكمِ الشرعيّ، إذ لو كانت كلُّها معلومةً فلا يُتصوّرُ شكٌّ إلاّ في أصل حكمِ الشارع وتكونُ الشبهةُ حينئذٍ حكميةً، وهذه الأطرافُ هي عبارةٌ عن قيد التكليفِ ومتعلّقِه، ومتعلّقِ المتعلّقِ له، المسمّى بالموضوع الخارجيّ. فحرمةُ شربِ الخمرِ المشروطةُ بالبلوغ قيدُها «البلوغُ» ومتعلّقُها «الشربُ» ومتعلّقُ متعلّقِها «الخمرُ»، وخطابُ «أكرم عالماً إذا جاء العيدُ» قيدُ الوجوب فيه «مجيءُ العيد»، ومتعلّقُه «الاكرامُ»، ومتعلّقُ متعلّقِه «العالم».

فإن كان الشكُّ في صدور المتعلّقِ مع إحراز القيودِ والموضوعِ الخارجيِّ فهذا شكّ في الامتثال بلا إشكال، وتجري أصالةُ الاشتغال، لأنّ التكليفَ معلومٌ ولا شكَّ فيه؛ لبداهةِ أنّ فعليّةَ التكليفِ غيرُ منوطةٍ بوجودِ متعلّقِه خارجاً وإنّما الشكُّ في الخروج عن عهدتِه، فلا مجالَ للبراءة.

وأمّا إذا كان الشكُّ في الموضوع الخارجيّ، كما إذا لم يحرزْ كونَ فردٍ ما مصداقاً للموضوع الخارجيّ، فإن كان إطلاقُ التكليف بالنسبة إليه شمولياً جرت البراءة؛ لأنّ الشكَّ حينئذٍ يستبطنُ الشكَّ في التكليف الزائدِ، كما إذا قيلَ «لا تشربِ الخمر» و«أكرمِ الفقراء» وشكَّ في أنّ هذا خمرٌ وفي أنّ ذاك فقير.

وإن كان إطلاقُ التكليفِ بالنسبة إليه بدليّاً لم تجْرِ البراءةُ، كما إذا ورد «أكرمِ فقيراً» وشكَّ في أنّ زيداً فقيرٌ فلا يجوزُ الاكتفاء بإكرامِه؛ لأنّ الشكَّ المذكورَ لا يستبطنُ الشكَّ في تكليفٍ زائدٍ بل في سعة دائرةِ البدائلِ الممكنِ امتثالُ التكليفِ المعلومِ ضمنَها.

وعلى هذا الضوءِ يُعرَفُ أنّ لجريان البراءةِ إذن ميزانين:

أحدُهما: أن يكونَ المشكوكُ من قيودِ التكليفِ الدخيلةِ في فعليتِه.

والآخرُ: أن يكونَ إطلاقُ التكليفِ بالنسبة إليه شمولياً لا بدلياً.

فإن قيل: إن مردَّ الشكّ في الموضوع الخارجي إلى الشكّ في قيد التكليفِ لأنّ الموضوعَ قيدٌ فيه، فحرمةُ شربِ الخمرِ مقيدةٌ بوجود الخمرِ خارجاً. فمع الشكِّ في خمريةِ المائعِ يُشكُّ في فعليّةِ التكليفِ المقيّدِ وتجري البراءةُ، وبهذا يمكنُ الاقتصارُ على الميزان الأوّلِ فقط كما يظهرُ من كلماتِ المحقّقِ النائيني قدّسَ اللهُ روحَه.

كان الجوابُ: إنّه ليس من الضروريّ دائماً أن يكونَ متعلّقُ المتعلّقِ مأخوذاً قيداً في التكليف، سواءً كان إيجاباً أو تحريماً، وإنّما قد تتّفقُ ضرورةُ ذلك فيما إذا كان أمراً غير اختياريٍّ كالقبلةِ مثلاً، وعليه فإذا افترضْنا أنّ حرمةَ شربِ الخمرِ لم يؤخَذْ وجودُ الخمرِ خارجاً قيداً فيها على نحوٍ كانت الحرمةُ فعليةً حتّى قبلَ وجودِ الخمرِ خارجاً، صحَّ مع ذلك إجراءُ البراءةِ عندَ الشكِّ في الموضوع الخارجيِّ؛ لأنّ إطلاقَ التكليفِ بالنسبة إلى المشكوك شموليٌّ.

ولكنْ بتدقيقٍ أعمقَ نستطيعُ أن نردَّ الشكَّ في خمريةِ المائعِ إلى الشكِّ في قيد التكليفِ، لا عن طريقِ افتراضِ تقيدِ الحرمةِ بوجودِ الخمرِ خارجاً، بل بتقريبٍ: أنّ خطابَ «لا تشربِ الخمر» مرجعُه إلى قضيةٍ شرطيةٍ مفادُها: كلّما كان مائعٌ ما خمراً فلا تشربْه، فحرمةُ الشربِ مقيدةٌ بأن يكونَ المائعُ خمراً سواء وُجد خارجاً أو لا، فإذا شُكَّ في أنّ الفقاعَ خمرٌ أو لا مثلاً، جرَت البراءةُ عن الحرمة فيه.

وبهذا صحَّ القولُ بأن البراءةَ تجري كلّما كان الشكُّ في قيود التكليف، وأنّ قيودَ التكليفِ تارةً تكونُ على وزان مفادِ كان التامّةِ بمعنى إناطتِه بوجود شيءٍ خارجاً، فيكونُ الوجودُ الخارجيُّ قيداً، وأخرى يكونُ على وزان مفادِ كان الناقصةِ، بمعنى إناطتِه باتّصافِ شيءٍ بعنوانٍ، فيكونُ الاتّصافُ قيداً، فإذا شكَّ في الوجود الخارجي على الأوّل، أو في الاتّصاف على

الثاني، جرت البراءةُ وإلا فلا.

وعلى هذا الضوء نستطيعُ أن نعمِّمَ فكرةَ قيودِ التكليفِ التي هي على وزان مفادِ كان الناقصةِ على عنوان الموضوعِ وعنوانِ المتعلّقِ معاً، فكما أنّ حرمةَ الشربِ مقيّدةٌ بأنْ يكونَ المائعُ خمراً، كذلك الحالُ في حرمة الكذبِ فإنّ ثبوتَها لكلامٍ مقيّدٌ بأنْ يكونَ الكلامُ كذباً، فإذا شكَّ في كون كلام كذباً، كان ذلك شكّاً في قيد التكليف.

وهكذا نستخلصُ: أنّ الميزانَ الأساسيَّ لجريان البراءةِ هو الشكُّ في قيود التكليف، وهي تارةً على وزان مفادِ كان التامّةِ، كالشكّ في وقوع الزلزلةِ التي هي قيدٌ لوجوب صلاةِ الآيات.

وأخرى على وزان مفادِ كان الناقصةِ بالنسبة إلى عنوانِ الموضوع، كالشكِّ في خمرية المائع.

وثالثةً على وزان كان الناقصةِ بالنسبة إلى عنوان المتعلّقِ، كالشكِّ في كون الكلامِ الفلانيِّ كذباً.

الشرح

بعد أن انتهى المصنّف من إثبات أنّ الوظيفة العملية الثانوية هي أصالة البراءة، شرع في تحديد مفاد هذا الأصل وبيان حدوده.

وقد تناول في الحلقة الثانية البحث في بعض حدود هذا الأصل كالبحث في شرطية الفحص واليأس عن الظفر بدليل، فلا يجوز إجراء البراءة لمجرّد الشكّ في التكليف، وبدون فحص في مظانّ وجوده من الأدلّة.

وفيما يلي يبحث المصنّف تحديدات أخرى لمفاد البراءة، وهي:

١. ضابطة إجراء البراءة هي الشكّ في التكليف لا الشكّ في الامتثال.

٢. كيفية التمييز بين الشكّ في التكليف والشكّ في الامتثال.

ضابطة إجراء البراءة هي الشكّ في التكليف لا الشكّ في الامتثال

المراد من الشكّ في التكليف هو الشكّ في ثبوت الحكم الشرعي، كما إذا شكّ في حرمة شرب التتن أو في وجوب صلاة الآيات عند الخسوف.

وهذا الشكّ يكون مجرى للبراءة العقلية والبراءة الشرعية عند المشهور، وهو مجرى البراءة الشرعية عند المصنّف.

أمّا الشكّ في الامتثال، فهو الشكّ في امتثال الحكم الشرعي بعد العلم به، كما إذا علم بأن صلاة الظهر واجبة، لكن شكّ في أنّه هل أتى بها أو لا.

والشكّ في الامتثال لا تجري فيه البراءة العقلية ولا الشرعية؛ لأنّ التكليف معلوم، وإنّما الشكّ في الامتثال والخروج عن عهدته، فيجري أصل يسمّى بأصالة الاشتغال، ومفاده كون التكليف في العهدة حتى يحصل الجزم بامتثاله، وهذا واضح على مبنى المصنّف من أن الامتثال والعصيان ليسا من مسقطات التكليف، وإنّما من انتهاء فاعليته، أمّا على مبنى المشهور من أن الامتثال والعصيان يسقطان

التكليف، فعندئذ يكون الشكّ في الامتثال مجرى لأصالة البراءة؛ لأنه يكون من الشكّ في التكليف الذي هو مجرى للبراءة، فاذا شكّ المكلّف في أنّه صلى أم لا، فهذا يعني أنّه شكّ في التكليف، فيكون مجرى لأصالة البراءة.

ولكي يتّضح المطلب ينبغي بيان مبنى المصنّف في أن الامتثال والعصيان ليسا من مسقطات التكليف وإنّما من أسباب انتهاء فاعليته.

الامتثال والعصيان ليسا من مسقطات التكليف عند المصنّف

في المقام دعويان:

الأولى: أن العصيان ليس من مسقطات التكليف وإنّما من أسباب انتهاء فاعليته.

الثانية: أن الامتثال ليس من مسقطات التكليف وإنّما من أسباب انتهاء فاعليته أيضاً.

أمّا الدعوى الأولى – وهي أن العصيان ليس من مسقطات التكليف وإنّما من أسباب انتهاء فاعليته– فلم يتقدّم من المصنّف ما يثبت ذلك، نعم ذكر في بحث الجامع بين المقدور وغير المقدور أن الصحيح هو أن العصيان ليس من مسقطات التكليف وإنّما هو من أسباب انتهاء فاعليته، واستدلّ على ذلك بأن الوجوب المجعول المشروط بالقدرة يرتفع بارتفاع القدرة عليه، أمّا اذا كان الوجوب المجعول مشروطاً بالقدرة بالمقدار الذي يحقّق الإدانة والمسؤولية فمن الواضح أن هذا المقدار من القدرة يحصل بنفس حدوث القدرة في أوّل الأمر، وعليه لا يكون بقاء الوجوب منوطاً ببقاء القدرة.

والبرهان على اشتراط القدرة في التكليف لا يقتضي أكثر من اشتراط القدرة بالمقدار الذي يحقّق الإدانة والمسؤولية وهو القدرة حدوثاً. فإذا عصى المكلّف التكليف، فلايسقط التكليف في حقه لعدم اشتراط القدرة في بقاء التكليف، وإنّما شرط التكليف هو القدرة حدوثاً، وعلى هذا فلا يكون العصيان موجباً لسقوط التكليف، وإنّما يكون موجباً لانتهاء فاعليته.

وهذا ما أشار إليه المصنّف في الحلقة الثانية بقوله: «إن الوجوب المجعول إذا كان مشروطاً بالقدرة ما دام ثابتاً، فحيث لا قدرة بقاء لا وجوب كذلك. وأمّا إذا كان مشروطاً بالقدرة بالقدر الذي يحقّق الإدانة والمسؤولية، فهذا حاصل بنفس حدوث القدرة في أوّل الأمر فلا يكون الوجوب في بقائه منوطاً ببقائها. والبرهان على اشتراط القدرة في التكليف لا يقتضي أكثر من ذلك وهو أن التكليف قد جُعل بداعي التحريك المولوي، ولا تحريك مولوي إلا مع الإدانة، ولا إدانة إلا مع القدرة حدوثاً، فما هو شرط التكليف إذن بموجب هذا البرهان هو القدرة حدوثاً»[1].

أمّا الدعوى الثانية - وهي أن الامتثال ليس من مسقطات التكليف وإنّما من أسباب انتهاء فاعليته - فيمكن تقريبها بأن سقوط فعلية التكليف بشيء لا تتحقّق إلا بأخذ عدم ذلك الشيء قيداً في موضوع التكليف، فلو أُخذ الامتثال قيداً في فعلية التكليف لكان التكليف بهذا النحو «أقيموا الصلاة إن لم تمتثلوا أمر إقامة الصلاة» وهذا واضح البطلان.

مضافاً إلى أن الشيء الذي يؤخذ موضوعاً للتكليف، لابدّ أن يكون دخيلا في ملاكه ومحبوبيته أو مبغوضيته، ومن الواضح أن الامتثال والعصيان لا يكونان دخيلين في ملاك التكليف ومبادئه من المحبوبية أو المبغوضية، وإنّما يكون الامتثال إيجاداً للملاك وللمحبوب للمصلحة، وكذا يكون العصيان إيجاداً للمبغوض.

وعلى هذا الأساس فإن المكلّف إذا أتى بالتكليف وأدّى الصلاة، فلم تسقط المصلحة والإرادة والملاك، ولم يسقط التكليف، وإنّما يستوفي المصلحة والغرض المترتّب على ذلك الفعل.

وإلى هذا المعنى أشار السيد محمود الهاشمي في تعليقته على الحلقة الثالثة

---

(١) الحلقة الثانية: ص١٨٤.

بقوله: « تقدّم في الجزء الأوّل بيان الوجه في أن العصيان ليس من مسقطات التكليف، بل من أسباب انتهاء فاعليته، و أمّا بالنسبة إلى الامتثال فلم يتقدّم وجهه صريحاً، ولكنه يستفاد من نفس ما تقدّم في العصيان، وحاصله: أن سقوط الفعلية بشيء لا يكون إلّا بأخذ عدمه قيداً في موضوع التكليف، ولا يؤخذ شيء في موضوع التكليف إلّا إذا كان دخيلاً في ملاكه ومحبوبيته أو مبغوضيته، ومن الواضح أن العصيان والامتثال لا يكونان دخيلين في ملاك التكليف ومباديه من المحبوبية أو المغوضية وإنّما هما إيجاد للمحبوب أو المبغوض أو ترك لهما، وهو لا يخرجهما عن المحبوبية أو المبغوضية، و أمّا زوال القدرة على الامتثال بها فالقدرة وإن كانت شرطاً في موضوع التكليف وقد تكون من شرائط الاتصاف الدخيلة في الملاك، إلا أن الشرط أصل القدرة على الامتثال الحاصل حدوثاً لا أكثر، وهذا واضح.

وهكذا يتّضح أنّه بناء على ما هو الصحيح من عدم سقوط فعلية التكليف بالامتثال والعصيان تكون موارد الشكّ في الامتثال خارجة عن موضوع أدلّة البراءة تخصّصاً؛ لعدم الشكّ فيها في التكليف الفعلي أصلاً، فلا نحتاج إلى الوجوه التي ذكرت في كلمات المحقّقين لصرف هذه الأدلّة أو تخصيصها عن شمول موارد الشكّ في الامتثال»[1].

الوظيفة في حالة الشكّ في الامتثال على مبنى المصنّف

بناء على ما تقدّم يتّضح أنّه على مبنى المصنّف من أن الامتثال والعصيان ليسا من مسقطات التكليف لا يكون الشكّ في الامتثال شكّاً في فعلية التكليف، إنّما شكّ في فاعلية التكليف، فعلى هذا الأساس فإنّ فعلية التكليف موجودة ولاشكّ فيها، فعند ذلك لابدّ أن تجري أصالة الاشتغال، فإذا علم

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، القسم الثاني، ص٤١٩، تعليقة رقم(١٧).

بوجوب الصلاة عليه وشكّ في امتثالها، يجب عليه امتثال الـصلاة؛ لأنّ الـشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، وهذا واضح ولا شبهة فيه على مبنى المصنّف.

الوظيفة في حالة الشكّ في الامتثال على مبنى المشهور

أمّا الوظيفة في حالـة الـشكّ في الامتثـال عـلى مبنـى المـشهور، فحيـث إنّ المشهور ذهبوا إلى أن الامتثال والعصيان مـن مـسقطات التكليـف، فعـلى هـذا يكون الشكّ في الامتثال شكّاً في التكليف، وعند ذلـك لابـدّ أن تجـري أصـالة البراءة، لأنّ الشكّ في التكليف مجرى لأصالة البراءة كما تقدّم.

لكن يمكن التخلّص من إجراء أصالة البراءة عند الشكّ في الامتثال، بما يلي:

١. أن نقول أن أدلّة البراءة منصرفة عن حالة الشكّ في الامتثال، فلا إطلاق لها؛ لشمول حالة الشكّ في الامتثال، أي: قصور في مقام الإثبات والدلالة.

٢. استصحاب ثبوت التكليف، فبعد الزوال يكون وجوب صلاة الظهر مـثلاً فعلياً، وبعد الزوال بلحظة واحدة كان على يقين أنّه لم يمتثل، وبعد ذلك يـشكّ أنّـه امتثل أم لا، فيستصحب عدم الامتثال، ومن الواضح أن الاستصحاب مقدّم عـلى أصالة البراءة؛ لما سيأتي من أن الاستصحاب إمّا أمارة و إمّا مـن الأصـول المحـرزة أو التنزيلية، وعلى جميع الاحتمالات فإنّ الاستصحاب مقدّم على البراءة.

وبهذا يتّضح أن الـضابط في إجـراء الـبراءة هـو الـشكّ في التكليـف، أمّـا الضابط لأصالة الاشتغال فهو الشكّ في الامتثال.

كيفية التمييز بين الشكّ في التكليف والشكّ في الامتثال

بعد أن تبـيّن الفـرق بـين الـشكّ في التكليـف والـشكّ في الامتثـال – أي: المكلّف به - باتخاذ الأوّل ضابطاً للبراءة والثاني ضابطاً لأصالة الاشتغال، يقـع الكلام في ضابطة التمييز بين الشكّ في التكليف وبين الشكّ في الامتثال.

والتمييز بين الشكّ في التكليف والشكّ في الامتثال في الـشبهات الحكميـة

واضح عادة، لأنّ الشكّ في الشبهة الحكمية، إنّما يكون عادة في التكليف.

و أمّا الشبهات الموضوعية، ففيها كلا القسمين - أي: الشكّ في التكليف والشكّ في الامتثال- ولهذا لابدّ من تمييز الشبهة الموضوعية بدقة وتحديد دخولها في الشكّ في التكليف أم في الامتثال.

ولكي يتّضح المطلوب لابدّ من بيان مقدّمة في معرفة أطراف الحكم الشرعي.

أطراف الحكم الشرعي

للحكم الشرعي ثلاثة أطراف:

الطرف الأوّل: قيود التكليف، وهي القيود المأخوذة في نفس التكليف من قبيل الشرائط العامّة كالبلوغ والقدرة والعقل، وكذا الشرائط الخاصّة من قبيل دخول الوقت في الصلاة والاستطاعة للحج.

فإذا شكّ في أصل وجود قيد التكليف، فهذا يعني الشكّ في فعلية التكليف المجعول، كالشكّ في البلوغ أو الوقت أو الاستطاعة، فتجري البراءة.

الطرف الثاني: متعلّق الحكم، ففي قوله: «لا تشرب الخمر» متعلّق النهي عن الشرب هو « لا تشرب»، وكذلك في قوله تعالى ﴿**أَقِيمُوا الصَّلاةَ**﴾ فإنّ إقامة الصلاة متعلّق الأمر بالصلاة، وفي قوله: «أكرم عالماً إذا جاء العيد» الإكرام هو المتعلّق للأمر.

ومن الواضح أن الشكّ في صدور المتعلّق - أي: الشكّ أنّه صلى أم لا أو أكرَم العالم أم لا - مع إحراز قيود الموضوع، هو شكّ في الامتثال، وتجري أصالة الاشتغال، لما تقدّم من أن فعلية التكليف غير منوطة بوجود متعلّقه خارجاً، فالشكّ في صدور المتعلّق هو شكّ في الخروج من عهدة التكليف، وعليه لابدّ من إجراء أصالة الاشتغال لا البراءة.

الطرف الثالث: متعلّق المتعلّق وهو الموضوع الخارجي، وهو ذلك الشيء الخارجي الذي ربط به المتعلّق من قبيل الخمر في قوله: «لا تشرب الخمر» ومن

قبيل القبلة في قوله: «صل إلى القبلة».

والشكّ في متعلّق المتعلّق أي: الموضوع الخارجي له حالتان.

الحالة الأولى: أن يكون إطلاق التكليف بالنسبة إلى الموضوع الخارجي – أي: متعلّق المتعلّق– إطلاقاً شمولياً، ومثاله: أن يكون وجوب إكرام الإنسان مقيد بكونه فقيراً، كما في «أكرم الفقراء» وعلم بأن هذا فقير وشكّ في أن ذلك فقير أم لا، فمن الواضح أن وجوب الإكرام بالنسبة إلى الفقراء، يكون شمولياً وانحلالياً، بمعنى أن كلّ فرد له وجوب إكرام.

وفي هذه الحالة تجري البراءة في الفرد المشكوك؛ لأنّ الشكّ في أن زيداً فقير أم لا، هو شكّ في التكليف الزائد، فلا يجب إكرام من يشكّ في فقره.

ومثال الحرمة: «لا تشرب الخمر» فالإطلاق هنا شمولي، فإذا شكّ في مائع أنّه خمر أم لا، أجرى البراءة، لأنه يستبطن الشكّ في التكليف الزائد.

الحالة الثانية: أن يكون إطلاق التكليف إلى الموضوع الخارجي، أي: متعلّق المتعلّق، إطلاقاً بدلياً، ومثاله: أن يكون وجوب الغسل مقيداً بالماء، بمعنى أنّه يجب الغسل بالماء ويعلم بأن هذا ماء، لكن يشكّ في أن ذاك ماء أم لا.

فمن الواضح أن المشكوك لو كان فرداً ثانياً حقاً للماء لما حدث وجوب آخر للغسل، لأنّ وجوب الغسل بالنسبة إلى أفراد الماء بدلي، فلا يجب الغسل بكلّ فرد من الماء، بل بصرف الوجود، فكون المشكوك فرداً من الماء لا يعني تعدّداً في الواجب، بل يعني أنك لو غسلت به كفى في الامتثال، وعلى هذا الأساس لابدّ من جريان أصالة الاشتغال عند الغسل بالمائع المشكوك، لأنّ الشكّ في الماء شكّ في الامتثال، فلا يجوز أن يكتفي بالغسل بالمائع الذي يشكّ في أنّه ماء.

مثال آخر لو قال: «أكرم فقيراً» وشكّ أن زيداً فقير أم لا، فمن الواضح أن الإطلاق في وجوب الإكرام هو إطلاق بدلي، وعليه لا يجوز الاكتفاء بإكرام زيد المشكوك فقره، لعدم العلم بالخروج من عهدة التكليف؛ لأنه يرجع إلى سعة

البدائل الممكن امتثال التكليف المعلوم ضمنها، وحيث إنّ الشكّ أن هذا الفرد يحقّق الخروج من العهدة أم لا، فيكون شكّاً في الامتثال، فلا تجري البراءة.

وإلى هذا أشار الميرزا النائيني قُدِّسَ سِرُّه بقوله: «ضابط الشكّ في التكليف: هو رجوع الشكّ، إمّا إلى تحقّق الصغرى خارجاً، و إمّا إلى جعل الكبرى شرعاً، غايته: أنّه إن كان الشكّ في تحقّق الصغرى تكون الشبهة موضوعية، وإن كان في جعل الكبرى تكون الشبهة حكمية. ومنشأ الشكّ في الصغرى أحد موجبات الجهل بوجود الموضوع، وفي الكبرى فقد النصّ أو إجماله أو تعارضه. وقد تقدّم الكلام فيها. وضابط الشكّ في المكلّف به: هو رجوع الشكّ، إمّا إلى نفس متعلّق التكليف وهو الفعل أو الترك المطالب به أو بنقيضه، و إمّا إلى متعلّق المتعلّق وهو الموضوع الخارجي لأجل تردده بين أمور بعد العلم بتحقّقه خارجاً أو ما هو بمنزلة العلم من الأمارات والأصول الشرعية»[1].

ميزان جريان البراءة

في ضوء ما تقدّم يتّضح أن لجريان البراءة ميزانين:

الميزان الأوّل: أن يكون المشكوك من قيود التكليف العامّة والخاصّة الدخيلة في فعليته، من قبيل البلوغ والقدرة والعقل، ودخول الوقت والاستطاعة للحج ونحوها. ولا يخفى أن هذا الميزان لم يذكره المصنّف في المتن.

الميزان الثاني: أن يكون إطلاق التكليف بالنسبة إلى الموضوع الخارجي - أي: متعلّق المتعلّق- إطلاقاً شمولياً لا بدلياً.

ميزان جريان أصالة الاشتغال

بناء ما تقدّم يتّضح أن لجريان الاشتغال ميزانين أيضا:

الميزان الأوّل: أن يكون الشكّ في المتعلّق، كالشكّ في الإتيان بالصلاة بعد العلم بوجوبها.

---

(١) فوائد الأصول: ج٤، ص٦.

الميزان الثاني: أن يكون الشكّ في متعلّق المتعلّق - أي: الموضوع الخارجي- مع كون الإطلاق فيه بدليّاً، كالشكّ في الغسل بالمائع المشكوك كونه ماء.

إشكال الميرزا بإرجاع القيد الثاني لميزان جريان البراءة إلى الأوّل

يرى الميرزا النائيني قَدَّسَ سِرَّهُ أن ميزان جريان البراءة هو الشكّ في قيود التكليف فقط، و أمّا الميزان الثاني وهو الشكّ في الموضوع الخارجي- متعلّق المتعلّق- مع كون الإطلاق شمولياً، فهو مستدرك؛ لأنّ مرجعه إلى الميزان الأوّل، وهو الشكّ في قيود التكليف؛ وذلك لأنّ تحقّق الموضوع خارجاً يكون قيداً للتكليف، وعلى هذا فالشكّ في تحقّق الموضوع خارجاً هو شكّ في التكليف، فالمولى حينما يقول: «لا تشرب الخمر» بنحو القضية الحقيقية، فهي ترجع إلى قضية شرطية وهي: «إذا وجد خمر فلا تشربه» أمّا إذا لم يوجد خمر فلا يقول «لا تشرب الخمر» لأنها سالبة بانتفاء الموضوع، أي: لا يوجد حكم؛ لأنّ الحكم فرع وجود الموضوع خارجاً.

وعلى هذا فإذا شكّ في أن هذا خمر أم لا، فهو يرجع إلى الشكّ في فعلية الحكم، أي: قيود التكليف؛ لأنّ فعلية الحكم فرع وجود الموضوع خارجاً. ومن هنا يتّضح أن الإطلاق الشمولي الذي ذكر ميزاناً ثانياً لجريان البراءة يرجع إلى الميزان الأوّل وهو الشكّ في قيود الفعلية وهو الشكّ في قيود التكليف.

بتعبير الميرزا في فوائد الأصول: «إن كان للتكليف تعلّق بموضوع خارجي، فما لم يعلم وجود ذلك الموضوع لم تصحّ العقوبة على مخالفة ذلك التكليف، فسواء كان الموضوع من الموضوعات التي يمكن للمكلّف إيجادها أو كانت خارجة عن قدرة المكلّف لا يكاد يكون الخطاب فعلياً إلا بعد وجود الموضوع خارجاً. فإنّ نسبة الموضوع إلى التكليف كنسبة الفاعل والمكلّف، فكما أنّه لا يمكن أن يكون الخطاب فعلياً إلا بعد وجود المكلّف، كذلك لا يمكن أن يكون الخطاب فعلياً إلا بعد وجود الموضوع، والسرّ في ذلك واضح، فإنّ

التكاليف الشرعية إنّما تكون على نهج القضايا الحقيقية التي تنحلّ إلى قضية شرطية مقدّمها وجود الموضوع وتاليها عنوان المحمول، فلابدّ من فرض وجود الموضوع في ترتّب المحمول. فمع العلم بعدم وجود الموضوع خارجاً، يعلم بعدم فعلية التكليف، ومع الشكّ في وجوده يشكّ في فعليته، لأنّ المناط في صحّة العقوبة عقلاً هو أن يكون التكليف قابلاً للباعثية والداعوية، بحيث يكون محرّكاً - في عالم التشريع - لعضلات المكلَّف، وذلك لا يكون إلا بعد العلم بتحقّق الموضوع وانطباق الكبرى المجعولة الشرعية عليه، فلا أثر للعلم بتشريع الكبرى مع عدم العلم بانضمام الصغرى إليها، لأنّ وجود الصغرى خارجاً مما له دخل في فعلية الكبرى، غايته أن التكليف قد يكون على وجه يجب على المكلّف إيجاد الصغرى - إن كان مما يمكنه إيجاده - فتنطبق الكبرى عليها فيكون الحكم فعلياً، وقد يكون التكليف على وجه لا يجب على المكلّف إيجاد الصغرى وإن كان يمكنه إيجادها»[1].

مناقشة السيد الشهيد للميرزا النائيني

إن ما تقدّم من الميرزا قدس سره من أن الموضوعات الخارجية جميعاً من قيود التكليف غير تامّ؛ لأنّ الموضوعات الخارجية تنقسم إلى قسمين:

الأوّل: الموضوعات الخارجية الغير اختيارية، كالقبلة في «صل إلى القبلة»، فالقبلة - التي هي الموضوع الخارجي- قيد في فعلية التكليف، وكذلك الزوال في «تجب الصلاة عند زوال الشمس» ومثل هذه الموضوعات الخارجية غير الاختيارية يمكن أن تكون قيداً في التكليف.

الثاني: الموضوعات الخارجية الاختيارية، أي: التي إيجادها وإعدامها بيد المكلّف، كوجود الخمر مثلاً، فإنّ ايجاده واعدامه بيد المكلّف، وحينئذ لا

---

(١) فوائد الأصول: ج٣، ص٣٩٢.

ضرورة لأخذه قيداً في فعلية التكليف.

إذا تبيّن ذلك نقول: ليس دائماً أن يكون تحقّق الموضوع خارجاً قيداً في الحكم، نعم يتحقّق ذلك في بعض الموارد، وهي فيما إذا كان وجود الموضوع غير واقع تحت اختيار المكلّف، من قبيل قيد القبلة والزوال، فمثل هذه الموضوعات الخارجية غير الاختيارية يمكن أن تكون قيداً في التكليف، فيقول المولى: إن تحقّق الزوال وجبت الصلاة، أو تجب الصلاة إلى هذه الجهة إن كانت القبلة فيها وهكذا.

أمّا إذا كان الموضوع الخارجي واقعاً تحت اختيار المكلّف، كوجود الخمر مثلاً، ففي هذه الحالة لاضرورة لأخذه قيداً في التكليف، وعليه لا يمكن الاكتفاء بالميزان الأوّل لجريان البراءة، بل يمكن أن يكون التكليف بحرمة شرب الخمر فعلياً حتى قبل أن يوجد الخمر في الخارج، وعلى هذا لا يكون الشكّ في خمرية مائع معيّن من الشكّ في فعلية التكليف، ومع ذلك يمكن إجراء البراءة ليس لعدم إحراز تحقّق الخمر خارجاً، لأنّ تحقّق الخمر خارجا ليس قيداً في الحكم وهو الحرمة، وإنّما تجري البراءة لعدم إحراز اتصاف السائل الموجود بالخمرية على تقدير وجوده.

وبهذا يتّضح أن الميزان الثاني– وهو أن يكون إطلاق التكليف بالنسبة إلى الموضوع الخارجي، إطلاقاً شمولياً– وهو ما اشترطه المصنّف، لا يمكن إلغاؤه.

تصحيح ميزان البراءة عند الميرزا

يقول المصنّف إنّه يمكن أن نصحح كلام الميرزا من جعل ميزان إجراء البراءة هو الميزان الأوّل فقط وهو أن يكون المشكوك من قيود التكليف العامّة والخاصّة الدخيلة في فعليته، لكن مع إجراء تعديل عليه.

والتعديل هو أن معنى تحويل الجملة الحملية إلى شرطية، يكون كالتالي: لو قال المولى «لا تشرب الخمر» وهي جملة حملية، تتحول إلى جملة شرطية وهي: «كلّما كان هناك مائع متّصف بأنه خمر فلا تشربه» بمعنى: أن حرمة شرب الخمر

فعلية، سواء وجد خمر في الخارج أم لم يوجد، فالحكم يدور مدار الجملة الشرطية، وحيث إنّ الجملة الشرطية صادقة وإن لم يوجد طرفاها، أي: حتى لو لم يوجد الخمر خارجاً، فحينئذ تكون حرمة شرب الخمر فعلية سواء وجد في الخارج أم لا؛ فكلّ مائع يحرم إن اتّصف بكون خمراً على تقدير وجوده، فالمائع قبل وجوده خارجاً، إذا فرض صدق الخمر عليه على تقدير وجوده خارجاً فهو حرام.

نعم تجري البراءة ليس لأجل الشكّ في تحقّق الخمر خارجاً، وإنّما من جهة أخرى وهي الشكّ في الاتصاف الذي هو من قيود فعلية الحكم، فلو شككنا في اتصاف المائع بالخمرية، فهذا شكّ في الاتصاف، أي: شكّ في فعلية الحكم. فيكون من الشكّ في التكليف.

فإجراء البراءة ليس لعدم إحراز تحقّق الخمر خارجاً، لأنّ تحقّق الخمر خارجاً ليس قيداً في الحكم وهو الحرمة، وإنّما تجري البراءة لعدم إحراز اتصاف السائل الموجود بالخمرية على تقدير وجوده.

والحاصل: إنّنا يمكن أن نرجع إلى الضابط الأوّل في جريان البراءة وهو الشكّ في قيود التكليف، لكن مع هذا التعديل وهو ملاحظة كون قيود التكليف على أقسام ثلاثة:

الأوّل: قيود التكليف من الشرائط العامّة، كالبلوغ والزوال ووقوع الزلزلة التي هي قيد لوجوب لصلاة الآيات ونحوهما، وهي تكون بمفاد كان التامّة، فالشكّ في هذه القيود هو شكّ في التكليف، فتجري البراءة.

الثاني: قيود التكليف من قبيل المتعلّق، بنحو كان الناقصة، كما لو شكّ في أن الكلام الفلاني الذي قلته لإنقاذ حياة مؤمن، هل متّصف بكونه كذباً أم لا، فنجري البراءة.

وهذا بخلاف ما لو شككنا بالمتعلّق على نحو كان التامّة، فقد تقدّم الكلام بأنه من أوضح مصاديق أصالة الاشتغال، كما لو شككت بأني صليت أم لا.

الثالث: قيود التكليف من قبيل الموضوع الخارجي أي: متعلّق المتعلّق، وهو

لا يتصوّر إلا بنحو كان الناقصة، كالشكّ في خمرية المائع، أي: شكّ في الاتصاف، الذي هو من قيود فعلية التكليف، فيكون مجرى لأصالة البراءة أيضا.

تعليق على النص

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**لوجود الدليل عليها وعدم المانع**». أي: أن البراءة الشرعية تمت الأدلّة عليها، وكذلك أثبتنا عدم وجود مانع من جريانها، لعدم تمامية ما أورد من اعتراضات من قبل الأخباريين على جريانها، كما تقدّم.

• قوله: «**على مسلكنا القائل بأن الامتثال والعصيان ليسا من مسقطات التكليف**». وهذا يعني أن القصور في جريان البراءة في مقام الثبوت، بمعنى أن الشكّ في الامتثال على مسلك المصنّف خارج تخصّصاً عن دليل البراءة، أمّا على مسلك المشهور فإنّ الشكّ في الامتثال داخل في موضوع جريان البراءة.

• قوله: «**ولابدّ للتخلص من ذلك أمّا من دعوى انصراف...**». أي: للتخلص من توهّم شمول دليل البراءة للشكّ في الامتثال.

• قوله: «**فإن كان الشكّ في إيجاد المتعلّق**». أي: في إيجاده وعدم إيجاده، كما لو شككنا أن الإكرام حصل أم لا.

خلاصة البحث في الاعتراضات العامة

• من الاعتراضات العامّة على أدلّة البراءة:

الاعتراض الأوّل: أدلّة الاحتياط حاكمة على أدلّة البراءة.

جواب الاعتراض الأوّل:

الوجه الأوّل: عدم تمامية روايات الاحتياط.

الوجه الثاني: روايات الاحتياط ليست حاكمة على أدلّة البراءة.

الوجه الثالث: لو فرضنا التعارض والتساقط كان المرجع البراءة العقلية.

• بناء على تمامية روايات الاحتياط، فلا تكون حاكمة على أدلّة البراءة وإنّما

معارضة لها، فيقع الكلام في مقامين:

• **المقام الأوّل**: علاج التعارض بين روايات الاحتياط وبين آيات البراءة وقد نوقش ذلك بوجوه:

الوجه الأوّل: النسبة بين الآيات وروايات الاحتياط هي العموم من وجه.

الوجه الثاني: تقدّم آيات أخرى على الاحتياط لأخصيتها.

الوجه الثالث: تقديم أدلّة البراءة لموافقتها للكتاب.

• **المقام الثاني**: علاج التعارض بين روايات الاحتياط وبين حديث الرفع،

فالنسبة بينهما هي العموم والخصوص من وجه؛ فيقدّم حديث الرفع لموافقته للكتاب. ومع قطع النظر عن تطبيق قواعد الترجيح عند التعارض وقلنا بتساقط المتعارضين، عندئذ نرجع إلى العموم الفوقاني وهو الاستصحاب القاضي باستصحاب عدم التكليف.

• **الاعتراض الثاني**: لابدّ من جريان الاحتياط في الشبهات الحكمية، لوجود علم إجمالي بالتكليف في الشبهات الحكمية.

وأجيب عن هذا الاعتراض بجوابين:

الجواب الأوّل: انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير؛ وذلك لأنّ العلم الإجمالي الكبير الذي أطرافه كلّ الأحكام الواردة في الشريعة، قد انحل بعلم إجمالي أصغر منه الذي أطرافه أخبار الثقات والأمارات المعتبرة.

• **مناقشة الجواب الأوّل** على الاعتراض الثاني بأنه غير تامّ لوجود علمين صغيرين ناشئين من ملاك واحد ولا يعقل التفكيك بينهما، وهما العلم الإجمالي الصغير في دائرة أخبار الثقات والعلم الإجمالي الصغير الثاني في دائرة الأمارات غير المعتبرة، فإن كانا غير متطابقين كلياً، فسوف يختلّ قانون الانحلال؛ لعدم توفر الشرط الثاني من شروط الانحلال.

وإن كانا العلمان الإجماليان الصغيران متطابقين كلياً- فحينئذ لا يمكن أن

ينحلّ العلم الإجمالي الكبير، لأنّ العلم الإجمالي الكبير إذا انحلّ بالعلم الإجمالي الصغير في دائرة أخبار الثقات فقط، دون العلم الإجمالي الصغير الثاني في دائرة الشهرات، فهو ترجيح بلا مرجّح، لأنّ نسبة العلم الإجمالي الكبير إلى كلّ من العلمين الصغيرين واحدة، وانحلاله بالعلمين الإجماليين الصغيرين، أي: في دائرة أخبار الثقات وفي دائرة الشهرات يستلزم حجّية الأمارات غير المعتبرة.

• **الجواب الثاني**: عدم منجّزية العلم الإجمالي لاختلال الركن الثالث، وهو أن تكون كلّ أطراف العلم الإجمالي مشمولة في نفسها، وبقطع النظر عن التعارض الناشئ من العلم الإجمالي لدليل أصالة البراءة، وفي المقام نجد أن الموارد التي قامت عليها الحجج الشرعية لا تجري فيها البراءة؛ لتقدّم هذه الحجج على البراءة، وعند ذلك تجري البراءة في الأطراف الأخرى التي لم تقم عليها حجّة شرعية بلا معارض.

• تقريب السيد الخوئيقُدِّسَ سِرُّهُ لانحلال العلم الإجمالي بأن من أركان العلم الإجمالي: العلم بالجامع والشكّ بالأطراف، وحيث إنّ الشارع قد تعبَّدنا بجعل الأمارة علماً - بناء على مسلك جعل الطريقية والكاشفية- فعلى هذا فإنّ الأمارات سوف تلغي الشكّ وتجعله علماً تعبّداً، ومن ثم يختلّ الركن الثاني، وهو الشكّ بالأطراف.

• مناقشة السيد الشهيد للسيد الخوئي قُدِّسَ سِرُّهُ بأن ما ذكرناه في الوجه الثاني من انحلال العلم الإجمالي لا علاقة له بجعل الطريقية والعلمية للأمارة، لأنّ انحلال العلم الإجمالي وعدم انحلاله يدور مدار تعارض الأصول المؤمِّنة بين أطرافه وعدم تعارضها ولا ربط له بمبنى جعل الطريقية والعلمية.

وفي المقام لا يوجد تعارض بين الأصول المؤمِّنة؛ إذ بعد قيام الأمارات المعتبرة والحجج الشرعية في بعض الإطراف، سوف تجري البراءة في بقية الإطراف بلا معارض، ومن ثم يحصل الانحلال الحكمي.

(٢٠)

استحباب الاحتياط

١. في إمكان جعل الاحتياط شرعا في الشبهات البدوية

- وجوه الاستدلال على عدم إمكان جعل استحباب الاحتياط
  - ✓ لغوية جعل الاحتياط المولوي
  - ✓ جعل استحباب الاحتياط المولوي يؤدّي إلى محذور التسلل
  - ✓ مناقشة المصنّف للوجوه المتقدّمة

٢. استحباب الاحتياط في العبادات

- وجه الاشكال في الاحتياط في العبادات
- الفروض المتصوّرة في اشتراط وعدم اشتراط القصد في العبادة

استحباب الاحتياط

عرفنا سابقاً عدمَ وجوبِ الاحتياط، ولكنّ ذلك لا يحولُ دونَ القولِ بمطلوبيّتِه شرعاً واستحبابِه؛ لما وردَ في الرواياتِ من الترغيب فيه. والكلامُ في ذلك يقعُ في نقطتين:

النقطةُ الأولى: في إمكان جعلِ الاستحبابِ المولويِّ على الاحتياط ثبوتاً، إذ قد يقالُ بعدم إمكانِه، فيتعيّنُ حملُ الأمر بالاحتياط على الإرشادِ إلى حسنه عقلاً؛ وذلك لوجهين:

الأوّلُ: أنّه لغوٌ؛ لأنه إن أريدَ باستحباب الاحتياطِ الإلزامُ به فهو غيرُ معقولٍ، وإن أريدَ إيجادُ محرّكٍ غيرِ إلزاميٍّ نحوَه، فهذا حاصلٌ بدون جعلِ الاستحباب، إذ يكفي فيه نفسُ التكليفِ الواقعيِّ المشكوكِ بضمِّ استقلالِ العقل بحسن الاحتياطِ واستحقاقِ الثوابِ عليه؛ فإنّه محرّكٌ بمرتبةٍ غيرِ إلزامية.

الثاني: أنّ حسنَ الاحتياطِ كحسن الطاعةِ وقبحِ المعصيةِ واقعٌ في مرحلةٍ متأخّرةٍ عن الحكم الشرعيّ، وقد تقدّمَ المسلكُ القائلُ بأنّ الحسنَ والقبحَ الواقعَين في هذه المرحلةِ لا يستتبعان حكماً شرعياً.

وكلا الوجهين غيرُ صحيح.

أمّا الأوّلُ: فلأنّ الاستحبابَ المولويَّ للاحتياط إمّا أن يكونَ نفسياً؛ لملاكٍ وراءَ ملاكاتِ الأحكامِ المحتاطِ بلحاظها، وإمّا أن يكونَ طريقياً بملاك التحفّظِ على تلك الأحكام. وعلى كلا التقديرين لا لغوية.

أمّا على النفسية فلأنّ محرّكيّتَه مغايرةٌ سنخاً لمحرّكية الواقعِ المشكوك،

فتتأكّدُ إحداهما بالأخرى.

وأمّا على الطريقية فلأن مرجعَه حينئذٍ إلى إبراز مرتبةٍ من اهتمام المولى بالتحفّظ على الملاكاتِ الواقعيةِ في مقابل إبرازِ نفيِ هذه المرتبةِ من الاهتمام أيضاً. ومن الواضح أنّ درجةَ محرّكيةِ الواقعِ المشكوكِ تابعةٌ لما يحتملُ أو يحرزُ من مراتب اهتمامِ المولى به.

وأمّا الوجهُ الثاني: فلو سُلِّمَ المسلكُ المشارُ إليه فيه، لا ينفعُ في المقام، إذ ليس المقصودُ استكشاف الاستحبابِ الشرعيِّ بقانون الملازمةِ واستتباعِ الحسنِ العقليِّ للطلب الشرعيِّ ليردَ ما قيل، بل هو ثابتٌ بدليله، وإنّما الكلامُ عن المحذورِ المانعِ عن ثبوتِه، ولهذا فإنّ متعلّقَ الاستحبابِ عبارةٌ عن تجنّبِ مخالفةِ الواقعِ المشكوكِ ولو لم يكنْ بقصد قربي، والعقلُ إنّما يستقلُّ بحسن التجنّبِ الانقياديِّ والقربيِّ خاصّة.

النقطةُ الثانية: أنّ الاحتياطَ متى ما أمكنَ فهو مستحبٌّ، كما عرفتَ، ولكن قد يقعُ البحثُ في امكانِه في بعض الموارد.

وتوضيحُ ذلك: أنّه إذا احتملَ كونُ فعلٍ ما واجباً عبادياً، فإن كانت أصلُ مطلوبيتِه معلومةٌ أمكنَ الاحتياطُ بالإتيان به بقصد الأمرِ المعلومِ تعلُّقُه به، وإن لم يُعلَمْ كونُه وجوباً أو استحباباً فإنّ هذا يكفي في وقوع الفعلِ عبادياً وقربيّاً، وأمّا إذا كانت أصلُ مطلوبيّتِه غيرُ معلومةٍ فقد يُستشكلُ في إمكان الاحتياطِ حينئذٍ، لأنه إن أتى به بلا قصدِ قربي فهو لغوٌ جزماً، وإن أتى به بقصدِ امتثالِ الأمرِ فهذا يستبطنُ افتراضَ الأمرِ والبناءِ على وجودِه، مع أنّ المكلّفَ شاكٌّ فيه، وهو تشريعٌ محرّمٌ، فلا يقعُ الفعلُ عبادةً لتحصلَ به موافقةُ التكليفِ الواقعيِّ المشكوك.

وقد يجابُ على ذلك بوجود أمرٍ معلومٍ وهو نفسُ الأمرِ الشرعيِّ الاستحبابيِّ بالاحتياط، فيقصدُ المكلّفُ امتثالَ هذا الأمرِ، وكونُ الأمرِ

بالاحتياط توصّلياً (لا تتوقّفُ موافقتُه على قصد امتثالِه) لا ينافي ذلك؛ لأنّ ضرورةَ قصدِ امتثالِه في باب العباداتِ لم تنشأْ من ناحيةِ عباديةِ نفسِ الأمرِ بالاحتياط، بل من عباديةِ ما يُحتاط فيه.

ولكنّ التحقيقَ عدمُ الحاجةِ إلى هذا الجواب، لأنّ التحرّكَ عن احتمالِ الأمرِ بنفسِه قربيٌّ كالتحرّكِ عن الأمرِ المعلوم، فلا يتوقّفُ وقوعُ الفعلِ عبادةً على افتراض أمرٍ معلومٍ بل يكفي الإتيانُ به رجاءً.

الشرح

تقدّم إبطال القول بوجوب الاحتياط في الشبهات البدوية، إلا أن هذا لا يعني نفي أصل مشروعية الاحتياط، لما ورد في الروايات من الترغيب فيه، ولذا يقع البحث في حسنه واستحبابه، والكلام يقع في نقطتين:

النقطة الأولى: في إمكان جعل الاحتياط المولوي في الشبهات البدوية عموما، أي: البحث في مقام الثبوت، فلو فرضنا عدم إمكان جعل الاحتياط المولوي ثبوتاً، لابدّ من حمل الرويات الدالّة عليه من قبيل «**أخوك دينك فاحتط لدينك**» على الإرشاد وأنه حسن عقلاً.

النقطة الثانية: البحث في بعض الصغريات وهي الاحتياط في العبادات.

النقطة الأولى: إمكان جعل الاحتياط المولوي في الشبهات البدوية عموماً

ذهب المشهور إلى أن الاحتياط حسن عقلاً وأنه مستحبّ شرعاً في الشبهات البدوية عموما سواء كان في العبادات أم في غيرها، تمسّكاً بالأخبار التي استُدلّ بها الأخباري على وجوب الاحتياط، فإنّ الأخبار لا إشكال في دلالتها على أصل الرجحان والاستحباب في نفسها، أو بعد جمعها مع أدلّة البراءة.

قال المحقّق الخراساني: «الثاني: إنه لا شبهة في حسن الاحتياط شرعاً وعقلاً في الشبهة الوجوبية أوالتحريمية في العبادات وغيرها، كما لا ينبغي الارتياب في استحقاق الثواب فيما إذا احتاط وأتى أو ترك بداعي احتمال الأمر أو النهي»[1].

وقال المحقّق الأصفهاني: «لا شبهة في حسن الاحتياط شرعاً وعقلاً في الشبهة الوجوبية أو التحريمية في العبادات والمعاملات بمجرّد احتمال المطلوبية الذي هو موضوع الاحتياط ولو مع قيام الحجّة المعتبرة على نفي التكليف، إذ

---

(١) كفاية الأصول: ص٣٥٠.

مجرّد احتمال المطلوبية كافٍ في حسن الاحتياط عقلاً والحجّة المعتبرة لا تنفي الاحتمال، كما أنّه لا شبهة في استحقاق الثواب فيما إذا احتاط وأتى أو ترك بداعي احتمال الأمر أو النهي»[(١)].

لكن البعض ذهب إلى عدم إمكان جعل استحباب الاحتياط المولوي، كما يتّضح من البحث الآتي.

الوجوه التي استدلّ بها على عدم إمكان جعل استحباب الاحتياط

ذهب جملة من المحقّقين ومنهم الميرزا النائيني قُدِّسَ سِرُّهُ إلى عدم إمكان استحباب الاحتياط مولوياً، وعلى هذا الأساس حملوا الأخبار الآمرة بالاحتياط- كما في لسان: «**أخوك دينك، فاحتط لدينك**»[(٢)] -على الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الاحتياط، وقد استدلّ على عدم إمكان ومعقولية ذلك بوجهين:

الوجه الأوّل: لغوية جعل الاحتياط المولوي

استدلّ على عدم إمكان جعل الاستحباب الشرعي للاحتياط؛ بلزوم وعدمية المعقولية من جعله.

بيان ذلك: إن الغرض من جعل الأمر الامولوي للاحتياط، إمّا إيجاد محرّك يلزم المكلّف بالاحتياط. وهذا غير معقول؛ لأنه يلزم انقلاب الاحتياط من كونه مستحباً إلى صيرورته واجباً وهو خلف.

وإمّا أن يكون الغرض من جعل الشارع للاستحباب هو لأجل إيجاد محرّك غير ملزم بالاحتياط.

ويرد عليه أن إيجاد محرّك غير لزومي للاحتياط لغو وتحصيل حاصل؛ لأنّ هذا المحرّك حاصل من دون جعل الاستحباب للاحتياط؛ لكفاية احتمال

(١) وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول: ج٢، ص٦١٢.

(٢) الأمالي، الشيخ المفيد: ص٢٨٣.

التكليف الواقعي المشكوك، مضافاً إلى كون العقل محرّكاً للمكلّف نحو حسن الاحتياط واستحقاق الثواب، وعلى هذا يكون جعل الشارع لاستحباب الاحتياط لغواً.

وإلى هذا الوجه أشار الميرزا النائيني بقوله: «التنبيه الأوّل: لا إشكال في رجحان الاحتياط عقلاً في جميع أقسام الشبهة التحريمية والوجوبية الحكمية والموضوعية، وفي استحبابه الشرعي من جهة أوامر الاحتياط إشكال، لاحتمال أن تكون الأخبار الواردة في الباب - على كثرتها - للإرشاد إلى ما يستقلّ به العقل من حسن الاحتياط تحرّزاً عن الوقوع في المفسدة الواقعية وفوات المصلحة النفس الأمرية، وحكم العقل برجحان الاحتياط وحسنه إنّما يكون طريقاً إلى ذلك، لا أنّه نشأ عن مصلحة في نفس ترك ما يحتمل الحرمة وفعل ما يحتمل الوجوب، بحيث يكون ترك المحتمل وفعله بما أنّه محتمل ذا مصلحة يحسن استيفاؤها عقلاً»[1].

الوجه الثاني: جعل استحباب الاحتياط المولوي يؤدي إلى محذور التسلسل

لكي يتّضح هذه البيان بشكل دقيق لابدّ من مقدّمة في بيان استتباع الحكم الشرعي للحكم العقلي؛ فنقول: ذهب جماعة من الأصوليين ومنهم الميرزا النائيني إلى القول بالملازمة بين حسن الفعل عقلاً، والأمر به شرعاً، والملازمة بين قبح الفعل عقلاً والنهي عنه شرعاً، لكنه (الميرزا) فصل بين نوعين من الحسن والقبح.

الأوّل: الحسن والقبح الواقعان في مرحلة متأخّرة عن الحكم الشرعي، من قبيل حسن الطاعة وقبح المعصية، فإنّ اتصاف الفعل بالحسن لأنه طاعة للمولى، واتصافه بالقبح لأنه معصية للمولى إنّما هو مرتبط بعالم الامتثال

(١) فوائد الأصول: ج٣، ص٣٩٨.

والعصيان، إنّما يكون بعد حكم الشارع بكون ذلك الفعل واجباً أو محرماً، ومن دون الأمر والنهي من المولى للفعل، لا معنى أن يتّصف الفعل بكونه طاعة أو معصية، من قبيل حسن الوضوء باعتباره طاعة لأمر شرعي، وقبح أكل لحم الأرنب بوصفه معصية منهياً عنها شرعاً، ويعبَّر عن هذا النوع من الحسن والقبح بالحسن والقبح الواقعين في سلسلة معلولات الأحكام.

الثاني: الحسن والقبح الواقعان في مرتبة أسبق عن الحكم الشرعي، مثل إدراك العقل لحسن الصدق والأمانة، وقبح الكذب والخيانة، حيث إنّهما واقعان في مرحلة متقدّمة على الحكم الشرعي، فإنّ حكم العقل بحسن الصدق وقبح الكذب ثابت بقطع النظر عن حكم الشارع بوجوب الصدق وحرمة الكذب.

ويطلق على هذا النوع من الحسن والقبح بالحسن والقبح الواقعين في سلسلة علل الأحكام.

ففي النوع الأوّل يستحيل أن يكون الحسن والقبح مستلزماً للحكم الشرعي، وإلا للزم التسلسل، لأنّ حسن الطاعة وقبح المعصية إذا استتبعا أمراً ونهياً شرعيين، كانت طاعة ذلك الأمر حسنة عقلاً، ومعصية هذا النهي قبيحة عقلاً أيضاً، وهذا الحسن والقبح يستلزم بدوره أمراً ونهياً، وهكذا فيتسلسل.

أمّا في النوع الثاني، وهو الحسن والقبح الواقعان بصورة منفصلة عن الحكم الشرعي كحسن الصدق والأمانة، وقبح الكذب والخيانة، فإنّ الملازمة ثابتة بين حسن الفعل عقلاً، والأمر به شرعاً، وبين قبح الفعل عقلاً والنهي عنه شرعاً وليس فيه محذور التسلسل، كما هو واضح.

إذا اتّضحت هذه المقدّمة نقول: يرى الميرزا أن حسن الاحتياط كحسن الطاعة وقبح المعصية الواقعين في مرحلة متأخّرة عن الحكم الشرعي، وعليه فلا يمكن أن يكون حسن الاحتياط مستلزماً للاستحباب المولوي للاحتياط،

فيتعيّن حمل الأمر بالاحتياط على الإرشاد إلى حسنه عقلاً؛ لما تقدّم في المقدّمة آنفة الذكر من أن الأحكام العقلية الواقعة في مرحلة متأخّرة عن الحكم الشرعي يستحيل أن تكون مستلزمة للحكم الشرعي؛ للزوم محذور التسلسل؛ لأنّ حسن الطاعة وقبح المعصية إذا استتبعا أمراً ونهياً شرعيين، كانت طاعة ذلك الأمر حسنة عقلاً، ومعصية هذا النهي قبيحة عقلاً أيضاً، وهذا الحسن والقبح يستلزم بدوره أمراً ونهياً، وهكذا فيتسلسل.

وإلى ذلك أشار الميرزا بقوله: «إن الأحكام العقلية إن كانت واقعة في مرتبة العلّة للحكم الشرعي بأن كان الحكم الشرعي متأخّراً عنها في الرتبة فقاعدة الملازمة بين الحكمين يثبت الحكم الشرعي لا محالة، و أمّا إذا كان الحكم العقلي واقعاً في مرتبة الامتثال التي هي متأخّرة عن جعل الحكم الشرعي ومترتّبة عليه فلا يمكن الاستكشاف وذلك كحكم العقل بحسن الامتثال المترتّب على جعل الحكم الشرعي وتحقّقه، وحينئذ فحكم العقل في المقام بحسن الاحتياط لا يمكن أن يستكشف به الحكم الشرعي بملاكه فإن حكم العقل في هذه المرتبة حكم مترتّب على جعل الأحكام ضرورة أنّه مترتّب على احتمال الحكم المتأخّر عن جعله بالرتبة»[1].

وبهذا يتّضح عدم معقولية الأمر المولوي بالاحتياط، وعلى هذا يجب حمل النصوص القرآنية أو الروائية الآمرة بالاحتياط، على الإرشاد بحسن الاحتياط.

مناقشة المصنف للوجوه المتقدمة

مناقشة الوجه الأوّل: عدم لزوم اللغوية

إن ما تقدّم من أن الأمر المولوي باستحباب الاحتياط لغو وتحصيل

---

(١) أجود التقريرات: ج٣، ص٢٠٤.

حاصل، غير تامّ، وذلك لأنّ الاستحباب المولوي للاحتياط فيه احد احتمالين، وهما إمّا أن يفرض أن الاحتياط نفسي و إمّا طريقي.

أمّا الاحتمال الأوّل وهو ما لو فرض أن ملاكه نفسي، فبمعنى أن جعل استحباب الاحتياط ليس لأجل التحفّظ على تجنب المحرمات الواقعية المحتملة، وإنّما لأجل ملاك آخر، كما لعله يستفاد ذلك من لسان: «**فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك، والمعاصي حمى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها**»[1] الدالّ على أن النهي عن ارتكاب المشتبه لأجل خلق قوّة وملكة في النفس قادرة على ترك المحرمات المعلومة، وأن لا يتجرأ المكلّف بالتدريج على مخالفة المولى في المتيقّن والبيّن غيّه، وعلى أساس هذه النكتة يمكن جعل أمر مولوي نفسي بالاحتياط، ومن ثم لا يلزم محذور اللغوية؛ لاختلاف الملاك في جعل الاحتياط.

إن قيل: ما الفائدة من جعل هذا الاستحباب النفسي للاحتياط مع وجود محرّكية من قبل العقل بحسن الاحتياط؟

الجواب: إن الفائدة من ذلك هو تأكد المحرّكية عند المكلّف؛ لاجتماع ملاكين للاحتياط، أحدهما من قبل العقل، والآخر من الأمر المولوي بالاستحباب النفسي للاحتياط، ولا محذور في ذلك، كما هو الحال في جميع الموارد التي يجتمع فيها ملاكان وأمران على شيء واحد، وبالتالي يتأكد حكم العقل بالانبعاث.

وعلى هذا فلايكون جعل الاستحباب النفسي للاحتياط لغواً وبلا فائدة.

وإلى هذه النكتة أشار الميرزا النائيني- بعد أن استدلّ على عدم إمكان جعل الاحتياط المولي- حيث قال: «نعم لا مضايقة في استحباب الاحتياط شرعاً بملاك آخر غير ما هو الملاك في حكم العقل بالحسن مثل كون الاحتياط

---

(١) وسائل الشيعة: ج١٨، ص٢١، باب وجوب التوقّف والاحتياط... .

موجباً لقوّة ملكة النفس على التحرز عن المعصية، كما هو المستفاد من قوله عليه السلام **«من ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك»** ولأجل ذلك استظهرنا فيما مر استحباب الاحتياط شرعاً زائداً على ما هو عليه من حسنه العقلي»[1].

أمّا الاحتمال الثاني – وهو ما لو فرض أن يكون الاحتياط بملاك طريقي، بمعنى أن منشأه التحفّظ على الملاكات الواقعية– فبناء على هذا الاحتمال لا تلزم اللغوية في جعله أيضاً.

بيان ذلك: لما كان الأمر بالاحتياط حكماً ظاهرياً، فهذا يعني أن ملاك جعل الاحتياط هو عين ملاك الواقع، لما تقدّم من أن ملاك الأحكام الظاهرية عين ملاك الواقع؛ فملاك الاحتياط هو التحفّظ على الواقع.

إذا تبيّن ذلك نقول: في المقام ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن يكون ملاك الواقع في غاية من الأهمّية بحيث لا يرضى المولى بتفويته حتى في حالة الشكّ، عند ذلك يبرز هذه الأهمّية من خلال وجوب الاحتياط.

الحالة الثانية: أن أهمّية الواقع في غاية الضعف بحيث لا يفرّق المولى بين الاحتياط للشاكّ وعدم الاحتياط، وعند ذلك يبرز عدم مطلوبية الاحتياط بأن المولى لا يريد الاحتياط ولو استحبابا.

الحالة الثالثة: أن يفرض اهتمام المولى بدرجة الاحتياط الاستحبابي، وحينئذ يبرز استحباب الاحتياط، وعند ذلك سوف تتأكد المحرّكية التي كان يقتضيها حسن الاحتياط عقلاً، وعلى هذا الأساس فلا يلزم محذور اللغوية.

وإلى هذا أشار الشهد الصدر قدس سره بقوله: «إن فُرض الأمر بالاحتياط بملاك نفسي فلا لغوية كما هو واضح، وإن فرض بملاك طريقي وهو حفظ الملاكات اللزومية الواقعية المتزاحمة كما هو ظاهر التعبير بالاحتياط أو عدم

---

(١) أجود التقريرات: ج٣، ص٢٠٤.

الاقتحام فأيضاً لا لغوية؛ لما ذكرناه من أن هذا الأمر يكشف عن درجة رجحان في ملاكات الأحكام اللزومية عند المولى بالنسبة إلى أحكامه الترخيصية، وفائدة ذلك تأكد حسن الاحتياط عند العقل ومزيد تحريك للمكلّف بالمقدار الثابت في الأوامر الاستحبابية، الأمر الذي لم يكن لو وصله العكس وثبتت رجحان أغراض المولى الترخيصية أو احتمل ذلك على الأقل»[1].

وبهذا يتّضح أنّه على كلا التقديرين لا لغوية في جعل استحباب الاحتياط، وعلى هذا فلا موجب لحمل ما ورد من أوامر استحبابية بالاحتياط على الإرشاد لحكم العقل بحسن الاحتياط.

مناقشة الوجه الثاني: عدم لزوم محذور التسلسل

تقدّم أن الوجه الثاني هو أن حكم العقل بحسن الاحتياط لا يلازم الحكم الشرعي باستحبابه؛ للزوم محذور التسلسل، وهذا الوجه باطل صغرى وكبرى:

أمّا الكبرى – وهي أن الحسن والقبح الواقعين في مرحلة متأخّرة عن الحكم الشرعي يستحيل أن يستتبعا حكماً شرعياً على طبقهما– والمناقشة فيها هي أننا لا نسلّم بمحذور التسلسل، لأنّ التسلسل المستحيل هو التسلسل في الأمور التكوينية، التي يؤول الأمر فيها إلى ما لانهاية، أمّا التسلسل في الأمور الاعتبارية، فليس مستحيلاً، ومن الواضح أن التسلسل في المقام إنّما هو في الأحكام، التي هي أمور اعتبارية، فيكون أمر إيقاف السلسلة فيها إلى نفس المعتبر.

وإلى هذا الوجه أشار السيد الشهيد بقوله: «إن التسلسل المستحيل إنّما هو التسلسل في الأمور التكوينية، ومن الواضح أن التسلسل اللازم في المقام إنّما هو تسلسل في الأمور الاعتبارية، فإن الأحكام التي يلزم تسلسلها إنّما هي أمور اعتبارية، والتسلسل فيها ليس مستحيلاً أو غير لازم؛ لأنه يمكن وفق هذا

---

(١) بحوث في علم الأصول (تقرير السيد الهاشمي): ج٥، ص١١٨.

التسلسل في المقام عندما يرفع المعتبر اعتباره فإنّه ينقطع التسلسل ويخرج عن كونه تسلسلاً»[١].

وبهذا يتّضح بطلان هذا القانون كبروياً، وهو الملازمة بين حكم العقل والشرع.

أمّا المناقشة في الصغرى - وهي أن الاحتياط حسن عقلاً- فكما يلي:

١. لو سلّمنا باستحالة التسلسل حتى في الأمور الاعتبارية، لكن المقام ليس من صغريات ذلك القانون، وهو ما حكم به العقل يحكم به الشرع، وذلك لأنّنا لا نريد أن نثبت استحباب الاحتياط من طريق الملازمة بين حسن الاحتياط العقلي وبين استحبابه الشرعي، حتى يقال بلزوم التسلسل، وذلك لأنّ استحباب الاحتياط ثابت بدليله الخاصّ وهو تلك الأخبار من قبيل «**أخوك دينك، فاحتط لدينك**» ونحوها، فكلامنا ليس في إثبات استحباب الاحتياط بقانون الملازمة، وإنّما الكلام في نفي المانع من ثبوت استحباب الاحتياط.

والدليل على أن كلامنا ليس في استكشاف استحباب الاحتياط شرعاً من طريق الملازمة بينه وبين حكم العقل بحسن الاحتياط، هو أنّنا لو أردنا إثبات استحباب الاحتياط بقانون الملازمة، للزم أن يكون الاستحباب الشرعي على طبق الحسن العقلي للاحتياط، الذي يجب به إحراز الواقع بقصد القربة أو داعي الانقياد، بينما الاستحباب الشرعي للاحتياط الذي أمرت به في الأخبار لم يؤخذ فيه قصد القربة، وذلك لأنّ المستفاد من لسان «أخوك دينك، فاحتط لدينك» هو ملاحظة أطراف الشبهة من الفعل أو الترك للتخلص من الواقع المشكوك، سواء كان بداعي قربي أو لشيء آخر كأمر الوالد به.

بعبارة أخرى: إن ما أُمر به في الأخبار هو ذات الاحتياط، وما حكم العقل بحسنه هو الاحتياط بداعي التقرب إلى المولى، حيث إنّ العقل يدرك أن كلّ

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج١١، ص٣٦٨.

تقرّب إلى المولى حسن، فليس المأمور به في الأخبار داخلاً في القانون الذي حقّقه في موارد حكم العقل بالحسن والقبح.

٢. إن الأمر المولوي بالاحتياط يكشف عن درجة من اهتمام المولى بملاكات الأحكام الواقعية اللزومية «وهذا يجعل حكم العقل بحسن الاحتياط أشدّ وبملاك أقوى؛ إذ يكشف عن رجحان الملاكات اللزومية على الملاكات الترخيصية في مقام التزاحم عند الشارع، فليس الحكم الشرعي بالاحتياط بنفس ملاك الحكم العقلي بالحسن ليتوهّم استحالته إذا كان في سلسلة معلولات الأحكام»(١).

النقطة الثانية: استحباب الاحتياط في العبادات

البحث في هذه النقطة هو في كيفية تصوير الاحتياط صغروياً بعدما فرغنا عن حسنه واستحبابه كبروياً في النقطة السابقة.

وجه الاشكال في الاحتياط في العبادات

ووجه الإشكال في الاحتياط في العبادات ينشأ من لزوم قصد القربة في العبادة، ومن الواضح أن قصد القربة في العبادة المشكوكة وعدم العلم بالأمر بها، هو نحو من التشريع المحرم والمبطل للعبادة.

بيان ذلك: لو كان فعل عبادياً - كالدعاء عند رؤية الهلال- ونشكّ في كونه مستحباً أم لا، فلذلك حالتان:

الحالة الأولى: أن نجزم بأن الفعل العبادي مطلوب، إلا أنّنا نشكّ أن مطلوبيته أعلى نحو الاستحباب، أم على نحو الوجوب؟ كما في الدعاء عند رؤية الهلال حيث نجزم بأصل مطلوبيته، لكن نشكّ في أن هذه المطلوبية، أبنحو الوجوب هي أم الاستحباب؟ ففي مثل هذه الحالة يمكن الاحتياط؛ وذلك بأن

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٥، ص١١٨.

يأتي بالفعل بقصد الأمر المعلوم تعلّقه بأصـل مطلوبيتـه، وإن كنـا نـشكّ في أن مطلوبيته، أعلى نحو الوجوب أم الاستحباب؟ فـإنّ الإتيـان بالفعـل العبـادي بقصد الأمر المعلوم تعلّقه بأصل مطلوبيته يكفـي في وقـوع هـذا الفعـل عباديـاً وقربياً، وبذلك يتحقّق الاحتياط في مثل هذه الحالة.

الحالة الثانية: إذا كانت أصل مطلوبية الفعل غير معلومة، فلا نعلم أن هـذا الفعل مطلوب من الشارع أم غير مطلـوب، فحينئـذ قـد يستـشكل في إمكـان الاحتياط؛ وذلك لأنّ الغرض من العبادة لا يتحقّق إلا مع قصد القربـة، وعـلى هذا فالاحتياط في العبادة لابدّ أن يكون بقصد قربي، فإنّ الصلاة مثلاً لا تقع إلا مع قصد التقرب بها إلى المولى، وإلا تكون لغواً، وعلى هـذا الأسـاس فلـو أتـى بالصلاة المشكوك مطلوبيتها، بقصد القربة، فهو غير ممكن، لأنّ قصد القربـة أو قصد امتثال الأمر يتوقّف على وجود أمر جزمـي بالفعـل، وفي حالـة الـشكّ لا يوجد أمر جزمي بالفعل؛ لأنّ المكلّف يـشكّ في مطلوبيـة الفعـل، وعليـه فـلا يكون ما أتى به المكلّف عبادة، بل إن ما أتى به من الصلاة متقربـاً بهـا إلى المـولى يكون تشريعاً محرماً، إذ لا فرق في حرمة التشريع -الذي هو إسـناد مـا لا يعلـم أنّه من المولى- بين التشريع القولي بأن يسند قولاً إلى المولى، وهو لا يعلم أنّه مـن المولى، وبين التشريع الفعلي بأن يأتي بفعل بقصد أنّه مأمور بـه مـن قبـل المـولى، وهو لا يعلم بأمره به، وهذه الحرمة تبطل العبادة جزماً.

وبهذا يتّضح أن الاحتياط في العبادة لايمكن تحقّقه في بعض الموارد، وهـي الموارد التي لايجزم بمطلوبية الأمر العبادي.

وتحقيق الكلام في ذلك هو أنه يتصوّر فقهياً فروض ثلاثة:

الفروض المتصوّرة في اشتراط وعدم اشتراط القصد في العبادة

الفرض الأوّل: يشترط في صحّة العبادة قصد الأمـر الجزمـي، سـواء كـان الأمر متعلّقاً بذات العمل ابتداء أو متعلّقاً بالاحتياط، وبناء عـلى هـذا الفـرض

يمكن قصد القربة عند الإتيان بالفعل في المقام، وذلك لأنّ قصد القربة يتوقّف على وجود أمر جزمي بالفعل، وهذا الأمر الجزمي موجود، وهو نفس الأمر الشرعي الاستحبابي بالاحتياط، كما في «أخوك دينك، فاحتط لدينك». فيمكن للمكلّف أن يقصد امتثال هذا الأمر بالاستحبابي بالاحتياط.

إن قيل: إن الأمر الاستحبابي المتعلّق بالاحتياط هو أمر توصّلي، لأنه لأجل التوصّل به إلى الواقع المشكوك، ولم ينشأ من ملاك نفسي، وإنّما هو طريقي، ومن الواضح أن التوصّلي لا يتوقّف الاتيان به على قصد القربة، بمعنى أن الأمر باستحباب الاحتياط يسقط بمجرّد إتيان الفعل المحتاط به ولو لم يكن بقصد القربة، وعليه فكيف يقصد امتثاله؟

أجيب: بأن قصد لزوم امتثال الأمر بالاحتياط لم ينشأ من كونه أمراً عبادياً، ليشكل ويقال: بأنه توصّلي وليس بعبادي، وإنّما نشأ لزوم قصد امتثال الأمر بالاحتياط من جهة احتمال كون هذا الفعل أمراً عبادياً ومطلوباً واقعاً، لأجل ذلك كان لابدّ من قصد الأمر الاستحبابي بالاحتياط، كي تتحقّق العبادة التي نحتمل أنّها مطلوبة واقعاً، وعلى هذا الاساس يتّضح أن القصد القربي للاحتياط في باب العبادات لم ينشأ من ناحية عبادية نفس الأمر بالاحتياط، وإنّما نشأ من ناحية احتمال عبادية ما يحتاط فيه أي: العمل العبادي، حيث نحتمل كونه عبادة ومطلوباً واقعاً، وبهذا يتّضح أن هذا الفرض صحيح، لكن يوجد جواب أولى منه كما يتّضح في الفرض الآتي.

الفرض الثاني: كفاية مطلق الداعي القربي في صحّة العبادة، بما فيه الداعي الناشئ من الأمر الاحتمالي، أي: أن التحرّك عن الأمر المحتمل يحقّق التقرب كما يحقّقه الأمر الجزمي المعلوم، وعليه فلا يتوقّف وقوع الفعل عبادة على افتراض أمر معلوم، بل يكفي قصد امتثال الأمر المحتمل، فيأتي بالفعل حينئذ بنية رجاء المطلوبية.

وهذا الفرض هو ما ذهب إليه الشهيد الصدر قُدِّسَ سِرُّهُ، في المتن - الذي عبّر عنه بأنه أولى من الفرض الأوّل- وهو صحيح كبرى وصغرى، أمّا الكبرى - وهي عدم اشتراط الأمر الجزمي في العبادة- فتنقيحها موكول إلى الفقه، حيث ثبت في الفقه أنّه لا يحتمل فقهياً اشتراط أزيد من مطلق الداعي القربي في باب العبادات.

و أمّا الصغرى فلما تحقّق في محلّه من أن الانبعاث من الصورة الاحتمالية لأمر المولى تقرب إليه؛ لأنه مظهر للإخلاص ذاتاً، لا جعلاً حتى نحتاج إلى دليل على الجعل، وكلّ ما هو مظهر للإخلاص للمولى يوجب التقرب إليه جزماً، ولم ينازع أحد في ذلك.

وبتعبير السيد الخوئي: «التحقيق أن يقال إن الإشكال المذكور مبني على أن عبادية الواجب متوقّفة على الإتيان به بقصد الأمر الجزمي وليس الأمر كذلك، إذ يكفي في عبادية الشيء مجرّد إضافته إلى المولى، ومن الواضح أن الإتيان بالعمل برجاء المحبوبية واحتمال أمر المولى من أحسن أنحاء الإضافة، والحاكم بذلك هو العقل والعرف، بل هو أعلى وأرقى من امتثال الأمر الجزمي، إذ ربما يكون الانبعاث إليه لأجل الخوف من العقاب، وهو غير محتمل في فرض عدم وصول الأمر والإتيان بالعمل برجاء المطلوبية، هذا مضافاً إلى أن اعتبار الجزم على تقدير التسليم مختصّ بصورة التمكّن كما ذكر في محلّه»(١).

وقال المحقّق العراقي: «فبناء على الاكتفاء في التقرب بها [العبادات] بمجرّد [إتيانها] بداعي [أمرها] المحتمل رجاء، فلا إشكال فيه لإمكان ذلك فيها ولو لم يكن الاحتياط فيها راجحاً عقلاً فضلاً عن [رجحانه] شرعاً»(٢).

نعم ذهب بعض المحقّقين كالميرزا قُدِّسَ سِرُّهُ إلى أن التقرب الاحتمالي برجاء

---

(١) مصباح الأصول: ج٢، ص٣١٦.

(٢) مقالات الأصول: ج٢، ص٢١١.

المطلوبية في طول التقرب بالأمر الجزمي، أي: أنّه مع التمكّن من التقرب بقصد الأمر الجزمي لا يمكن التقرب بقصد الأمر الاحتمالي، حيث قال: «فتحصّل مما ذكرناه أن الاحتياط المحكوم بكونه حسناً عند العقل ومحبوباً مولوياً عند الشرع ويجري في العبادات كما يجري في غيرها لما عرفت من كون الإتيان برجاء المحبوبية من وجوه المقربية والتعبّد عند عدم التمكّن من جعل الأمر الواقعي بنفسه داعياً من دون احتياج إلى تكلف الالتزام باستحباب نفس العمل الموافق لمتعلّق الأمر الواقعي مع أنّه غير صحيح كما عرفت»[1].

وبهذا يتّضح أن هذا الجواب أولى من الجواب المتقدّم - وهو يشترط في صحّة العبادة قصد الأمر الجزمي، سواء كان الأمر متعلّقاً بذات العمل ابتداء أو متعلّقاً بالاحتياط- حيث إنّ هذا الجواب يذهب إلى أن الفعل العبادي لا يتوقّف على وجود أمر جزمي، بل يكفي الإتيان به (الفعل العباي) بنية رجاء المطلوبية، وبه يتحقّق التقرب إلى المولى.

الفرض الثالث: يشترط قصد الأمر الجزمي المتعلّق بذات العمل ابتداءً، لا قصد الأمر المتعلّق بالاحتياط.

وعلى هذا الفرض لا إشكال في عدم صحّة الاحتياط في العبادة لاشتراط قصد الأمر الجزمي المتعلّق بذات العمل ابتداء.

قال الشيخ الأنصاري قدس سره في الفرائد: «وفي جريان ذلك في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب وجهان: العدم، لأنّ العبادة لابدّ فيها من نية التقرب المتوقّفة على العلم بأمر الشارع تفصيلاً أو إجمالاً»[2].

---

(١) أجود التقريرات: ج٢ص٢٠٧.

(٢) فوائد الأصول: ج٢، ص١٥١.

تعليق على النص

• قوله قَدَّسَ سِرَّهُ: «**في إمكان جعل الاستحباب المولوي**» أي: الإمكان ثبوتاً.

• قوله: «**استقلال العقل بحسن الاحتياط**». يطلق على مسألة احتياط المكلّف نتيجة لحكم العقل بالانقياد، وهي على عكس مسألة التجري.

• قوله: «**وقد تقدّم المسلك القائل بأن الحسن والقبح العقليين والواقعين في هذه المرحلة**». تقدّم في الحلقة الثانية في بحث الملازمة بين الحسن والقبح والأمر والنهي. والمقصود من (هذه المرحلة): الحسن والقبح العقليين والواقعين بعد تشريع الأحكام الشرعية، فإنّهما لايستتبعان احتياطاً شرعياً.

خلاصة البحث في استحباب الاحتياط

• يقع الكلام في استحباب الاحتياط في نقطتين:

النقطة الأولى: في إمكان جعل الاحتياط شرعاً في الشبهات البدوية.

النقطة الثانية: البحث في بعض الصغريات وهي الاحتياط في العبادات.

• أمّا النقطة الأولى: ذهب المشهور إلى أن الاحتياط حسن عقلاً وأنه مستحب شرعاً؛ تمسّكاً بالأخبار التي استدلّ بها الأخباري على وجوب الاحتياط.

• ذهب جملة من المحقّقين ومنهم الميرزا النائيني قَدَّسَ سِرَّهُ إلى عدم إمكان استحباب الاحتياط مولوياً، ولذا لابدّ من حمل الأخبار الآمرة بالاحتياط على الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الاحتياط، وقد استدلّ على عدم إمكان ومعقولية ذلك بوجهين:

الوجه الأوّل: لغوية جعل الاحتياط؛ لأنّ الغرض من الاستحباب الشرعي للاحتياط إمّا إيجاد محرّك يلزم المكلّف بالاحتياط، وهذا غير معقول؛ لأنه خلف كونه مستحباً.

وإمّا لأجل إيجاد محرّك غير ملزم بالاحتياط، وهو تحصيل حاصل؛ لكفاية احتمال التكليف الواقعي المشكوك.

الوجه الثاني: حسن الاحتياط كحسن الطاعة وقبح المعصية، واقعان في مرحلة متأخّرة عن الحكم الشرعي، وعليه يستحيل أن تكون مستلزمة للحكم الشرعي؛ للزوم محذور التسلسل.

• ناقش المصنّف الميرزا، أمّا مناقشته للوجه الأوّل: فحاصلها أن استحباب الاحتياط فيه احتمالان وهما إمّا أن يفرض أن الاحتياط نفسي و إمّا طريقي.

فإن كان ملاكه نفسياً، فلا يلزم محذور اللغوية؛ لاختلاف الملاك في جعل الاحتياط، مما يوجب تأكد المحرّكية لاجتماع ملاكين فيه.

وإن كان الاحتياط بملاك طريقي، فلا يلزم محذور اللغوية؛ لأنّ منشأه التحفّظ على الملاكات الواقعية، لأنّ الاحتياط يكشف عن أهمّية الواقع بحيث لا يرضى المولى بتفويته، وعند ذلك تتأكد المحرّكية وتقوى، فلا تلزم اللغوية.

أمّا مناقشة الوجه الثاني فهي ما يلي:

١. إننا لا نسلّم بمحذور التسلسل؛ لأنّ التسلسل المستحيل إنّما هو في الأمور التكوينية، لا الاعتبارية.

٢. لو سلّمنا باستحالة التسلسل حتى في الأمور الاعتبارية، لكن المقام ليس من صغريات ذلك القانون، وهو ما حكم به العقل يحكم به الشرع، وذلك لأنّنا لا نريد أن نثبت استحباب الاحتياط من طريق الملازمة بين حسن الاحتياط العقلي وبين استحبابه الشرعي.

• **النقطة الثانية**: استحباب الاحتياط في العبادات

البحث في هذه النقطة هو كيفية تصوير الاحتياط صغروياً بعدما فرغنا عن حسنه واستحبابه كبروياً في النقطة السابقة، ووجه الإشكال ينشأ من لزوم قصد القربة في العبادة، ومن الواضح أن قصد القربة في العبادة المشكوكة هو

نحو من التشريع المحرم والمبطل للعبادة.

وتحقيق الكلام في ذلك أن يتصوّر فقهياً فروض ثلاثة:

الفرض الأوّل: يشترط في صحّة العبادة قصد الأمر الجزمي، سواء كان الأمر متعلّقاً بذات العمل ابتداء أو متعلّقاً بالاحتياط، فيمكن قصد القربة عند الإتيان بالفعل في المقام، لأنّ الأمر الجزمي موجود، وهو نفس الأمر الشرعي الاستحبابي بالاحتياط.

الفرض الثاني: يكفي في صحّة العبادة مطلق الداعي القربي بما فيه الداعي الناشئ من الأمر الاحتمالي، أي: أن التحرّك عن الأمر المحتمل يحقّق التقرب كما يحقّقه الأمر الجزمي المعلوم، وهذا الفرض هو ما ذهب إليه الشهيد الصدر قدس سره، في المتن، وعبّر عنه بأنه أولى من الفرض الأوّل.

الفرض الثالث: يشترط في صحّة العبادة قصد الأمر الجزمي المتعلّق بذات العمل ابتداءً، وعلى هذا الفرض لا إشكال في عدم صحّة الاحتياط في العبادات.



الوظيفة في حالة العلم الإجمالي

١. قاعدة منجّزية العلم الإجمالي

٢. أركان منجّزية العلم الإجمالي

٣. تطبيقات منجّزية العلم الإجمالي



(٢١)

الوظيفة في حالة العلم الإجمالي

مقدّمات تمهيدية

- الفرق بين الشكّ البدوي والشكّ المقرون بالعلم الإجمالي
- الفرق بين العلم الإجمالي والعلم التفصيلي
- أقسام العلم الإجمالي بالتكليف
- الفرق بين العلم الإجمالي في مبحث القطع وفي الأصول

الوظيفة في حالة العلم الإجمالي

كلُّ ما تقدّمَ كان في تحديدِ الوظيفةِ العمليةِ في حالاتِ الشكِّ البدويّ. والآن نتكلّمُ عن الشكِّ في حالاتِ العلمِ الإجماليّ. والبحثُ حولَ ذلك يقعُ في ثلاثةِ فصول:

الأوّل: في أصل قاعدةِ منجّزيةِ العلمِ الإجماليّ.

والثاني: في أركان هذه القاعدة.

والثالثُ: في بعض تطبيقاتِها، كما يأتي تباعاً إن شاءَ اللهُ تعالى.

الشرح

تقدّم الكلام في تحديد الوظيفة العملية في حالات الشكّ البدويّ المجرّد عن العلم الإجمالي. والآن نتكلّم عن الشكّ في التكليف حينما يكون مقترناً بالعلم الإجمالي، وقبل الولوج في البحث ينبغي بيان بعض المقدّمات.

١. الفرق بين الشكّ البدوي والشكّ المقرون بالعلم الإجمالي

• **الشكّ البدوي**: هو شكّ محض غير ممتزج بأيّ لون من العلم، ويسمّى بالشكّ الابتدائي أو البدوي، وللشكّ البدوي أنحاء متعدّدة:

النحو الأوّل: الشكّ بين الوجوب والإباحة، ويسمّى بالشبهة الوجوبية، كالشكّ في وجوب صلاة العيد.

النحو الثاني: الشكّ بين الحرمة والإباحة، ويسمّى بالشبهة التحريمية، كالشكّ في حرمة التدخين.

النحو الثالث: الشكّ بين الوجوب والحرمة والإباحة، ويطلق عليه: الشكّ البدوي في الوجوب والحرمة والإباحة معاً.

• أمّا **العلم الإجمالي**[1] فهو علم بالجامع مع شكوك بعدد أطراف العلم، وكلّ شكّ يمثّل احتمالاً من احتمالات انطباق الجامع، ومورد كلّ واحد من هذه الاحتمالات يسمّى بطرف من أطراف العلم الإجمالي، أمّا الواقع المجمل المردّد بينهما فيطلق عليه المعلوم بالإجمال، كما لو شكّ في وجوب إمّا صلاة الظهر وإمّا صلاة الجمعة، فهنا علم إجمالي بوجوب إحداهما جزماً، لكنه يشكّ في أن الواجب أيّ واحد منهما.

---

(١) أمّا الفرق بين العلم الإجمالي في علم الأصول والعلم الإجمالي في الفلسفة ففيه تفاصيل لا تناسب المقام؛ لذا نتعرّض لها في آخر المقطع اللاحق.

٢. الفرق بين العلم الإجمالي والعلم التفصيلي

تقدّم في المقدّمة الأولى أن العلم الإجمالي هو علم بالجامع مع شكوك بعدد أطراف العلم، أمّا العلم التفصيلي فهو العلم الذي ليس فيه أيّ تردّد أو غموض.

وقد اختلف الأعلام في الفرق بين العلم التفصيلي والإجمالي، حيث ذهب المحقّق العراقي قدس سره إلى أن الفرق بين العلم التفصيلي والإجمالي، هو في العلم وليس في المعلوم؛ لأن المعلوم واحد في العلمين، بمعنى أن المعلوم يتعلّق بالواقع سواء كان علماً تفصيلياً أم أجمالياً، والفرق بينهما في العلم والانكشاف، ففي العلم التفصيلي يكون الانكشاف تامّاً لا غموض ولا تردّد فيه، أمّا في العلم الإجمالي فالانكشاف غير واضح وفيه غموض وتردّد، كما سيأتي بيانه لاحقاً.

أمّا الميرزا النائيني قدس سره [1] فذهب إلى أن الفرق بينهما ليس في نفس العلم والانكشاف؛ لأن العلم هو تمام الانكشاف ولا إجمال فيه، ولكن الفرق بينهما من ناحية المعلوم الذي تعلّق به العلم، فإن كان المعلوم لا ترديد فيه ولا غموض فيكون علماً تفصيلياً، كالعلم بوجوب الصلاة أو الصوم على المكلّف، أمّا إذا كان المعلوم مردّداً بين طرفين أو أطراف فيكون علماً إجمالياً كالعلم بوجوب إمّا صلاة الجمعة أو الظهر [2].

٣. أقسام العلم الإجمالي بالتكليف

لا يخفى أن العلم بالتكليف والإلزام قد يكون علماً تفصيلياً وقد يكون علماً إجمالياً. والعلم الإجمالي يكون على أقسام ثلاثة:

١. **العلم الإجمالي بنوع التكليف**، كما إذا علم بالوجوب وتردّد بين أن

---

(١) انظر فوائد الأصول: ج٢، ص٧٥.

(٢) سيأتي البحث مفصّلاً عن حقيقة العلم الإجمالي عند البحث في اتجاهاته.

يكون متعلّقه الصلاة تماماً أو الصلاة قصراً، أو علم بالحرمة وتردّد بين أن يكون متعلّقها هذا المائع أو ذاك، أو علم بالوجوب وتردّد بين أن يكون متعلّقه الصلاة مع السورة أو الصلاة من دون السورة.

٢. **العلم الإجمالي بجنس التكليف المتعلّق بأمرٍ واحد،** كما إذا أحرز صدور خطاب إلزاميّ من المولى، ودار بين كونه وجوب الدعاء عند رؤية الهلال وبين كونه حرمة الدعاء كذلك. ومن الواضح أن هذا القسم يرجع إلى الشكّ في التكليف، والمرجع فيه هو البراءة.

٣. العلم الإجمالي بجنس التكليف المتعلّق بأمرين أو أمور، كما إذا علم بصدور خطاب إلزاميّ من المولى، ودار أمره بين وجوب الدعاء عند رؤية الهلال وحرمة شرب التتن.

وقد وقع الخلاف في هذا القسم، أيُعدّ من الشكّ في التكليف ليكون مرجعه إلى البراءة، أم من الشكّ في المكلّف به كي يدخل في محلّ النزاع؟

ذهب الشيخ الأعظم الأنصاري إلى أنه من الشكّ في التكليف، لا المكلّف به، حيث قال قدس سره: «الموضع الثاني في الشكّ في المكلّف به مع العلم بنوع التكليف، بأن يعلم الحرمة أو الوجوب، ويشتبه الحرام أو الواجب»[1].

٤. الفرق بين العلم الإجمالي في مبحثي القطع والأصول العملية

درج علماء الأصول على بحث العلم الإجمالي في موضعين:

الأوّل: في مباحث القطع، حيث بحثوا هناك المنع عن المخالفة القطعية.

الثاني: في مبحث الاشتغال من الأصول العملية، حيث بحثوا في هذا الموضع المنع عن المخالفة الاحتمالية المساوق لإيجاب الموافقة القطعية.

وذكروا بعض الوجوه لبيان السبب في بحث العلم الإجمالي في موضعين:

---

(١) فرائد الأصول:ج٢، ص١٩٥.

١. ما ذكره الشيخ الأنصاري

يرى الشيخ الأعظم أن العلم الإجمالي علّة تامّة في حرمة المخالفة القطعيـة، ومقتضٍ لوجوب الموافقة القطعية، وعلى هذا يكون للعلم الإجمالي مرتبتان:

الأولى: مرتبة تأثير العلم الإجمالي التامّ بالنسبة إلى حرمة المخالفـة القطعيـة، والبحث في هذه المرتبة يناسب مبحث القطع.

الثانية: مرتبة جعل المانع عن تأثير العلـم الإجمـالي لوجـوب الموافقـة وهـو المناسب للبحث عنه في باب الاشتغال، وعلى هذا فلا يلزم في البحث عن العلم الإجمالي التكرار في المقامين.

وهذا ما أشار إليه الشيخ بقوله: «إن المعلوم إجمالاً هل هو كالمعلوم بالتفصيل في الاعتبار، أم لا؟ والكلام فيه يقع: تارة في اعتباره من حيث إثبـات التكليـف به، وأن الحكم المعلوم بالإجمـال هـل هـو كـالمعلوم بالتفـصيل في التنجّـز عـلى المكلّف، أم هو كالمجهول رأساً؟ وأخـرى في أنـه بعـدما ثبـت التكليـف بـالعلم التفصيلي أو الإجمالي المعتبر، فهل يكتفى في امتثاله بالموافقة الإجمالية ولو مع تيـسّر العلم التفصيلي، أم لا يكتفى به إلا مع تعذّر العلـم التفـصيلي، فـلا يجـوز إكـرام شخصين أحدهما زيد مع التمكّن من معرفة زيد بالتفصيل، ولا فعـل الـصلاتين في ثوبين مشتبهين مع إمكان الصلاة في ثوب طاهر؟ والكـلام مـن الجهـة الأولى يقع من جهتين، لأن اعتبار العلم الإجمالي له مرتبتان:

الأولى: حرمة المخالفة القطعية.

والثانية: وجوب الموافقة القطعية.

والمتكفّل للتكلّم في المرتبة الثانية هي مسألة البراءة والاشتغال عنـد الـشكّ في المكلّف به، فالمقصود في المقام الأوّل التكلّم في المرتبة الأولى»[1].

---

(١) فرائد الأصول: ج١، ص٦٩.

٢. ماذكره صاحب الكفاية

ذهب صاحب الكفاية قُدِّسَ سِرُّه إلى أن المناسب للبحث عنه في القطع هو البحث عن تأثير العلم الإجمالي، أي: هل العلم الإجمالي مقتضٍ لثبوت الحكم لحرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية أم هو علّة تامّة؟ فإن كان بنحو العلّية التامّة فلا وجه للبحث عنه في باب الأصول العملية؛ لعدم معقولية إيجاد المانع عن تأثيره أصلاً، وإن كان بنحو الاقتضاء، فيناسب ذكره في باب الاشتغال للبحث عن جعل المانع له بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية، وحيث إنّه بنى على كون تأثير العلم الإجمالي بنحو الاقتضاء، إذن لابدّ أن يبحث في مبحث الأصول العلمية عن المانع عن حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية.

وهذا ما أشار إليه قُدِّسَ سِرُّه بقوله: «قد عرفت كون القطع التفصيلي بالتكليف الفعلي علّة تامّة لتنجّزه، لا تكاد تناله يد الجعل إثباتاً أو نفياً، فهل القطع الإجمالي كذلك؟ فيه إشكال، ربما يقال: إن التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف، وكانت مرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة، جاز الإذن من الشارع بمخالفته احتمالاً بل قطعاً، ومحذور مناقضته مع المقطوع إجمالاً إنّما هو محذور مناقضة الحكم الظاهري مع الواقعي في الشبهة غير المحصورة، بل الشبهة البدوية؛ ضرورة عدم تفاوت في المناقضة بين التكليف الواقعي والإذن بالاقتحام في مخالفته بين الشبهات أصلاً، فما به التفصّي عن المحذور فيهما كان به التفصّي عنه في القطع به في الأطراف المحصورة أيضاً، كما لا يخفى، وقد أشرنا إليه سابقاً، ويأتي إن شاء الله مفصّلاً.

نعم كان العلم الإجمالي كالتفصيلي في مجرّد الاقتضاء، لا في العلّية التامّة، فيوجب تنجّز التكليف أيضاً لو لم يمنع عنه مانع عقلاً، كما كان في أطراف كثيرة غير محصورة، أو شرعاً كما في إذن الشارع في الاقتحام فيها، كما هو ظاهر (كلّ

شيء فيه))»[(١)].

ويمكن أن نبرز وجهاً آخر في المقام وهو أن البحث في العلم الإجمالي في مباحث القطع يختصّ في البحث في منجّزية العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية، لذا يكون من المناسب أن تبحث هذه الحيثية في مباحث القطع.

أمّا البحث في الأصول العملية فيتمحور حول جريان – وعدم إمكان جريان– الأصل المؤمّن في أطرافه المشكوكة؛ لذا ناسب البحث في هذه الحيثية في الأصول العملية.

وعلى هذا وقع البحث في تحديد الوظيفة في حالة الشكّ المقترن بالعلم الإجمالي في ثلاثة فصول:

الفصل الأوّل: في أصل قاعدة منجّزية العلم الإجمالي.

فلو علم المكلّف إجمالاً بوجوب إمّا صلاة الجمعة أو الظهر، فهل يحكم العقل أن هذا العلم الإجمالي منجّز؟ وإذا حكم بالتنجيز فهل يحكم بتنجير كلا الطرفين (الموافقة القطعية) أم تنجيز أحد الأطراف، أي حرمة المخالفة القطعية؟

بعبارة أخرى: يبحث هذا الفصل حول بيان معنى منجّزية العلم الإجمالي وبيان حدودها ومقدارها.

الفصل الثاني: في أركان القاعدة. وقد كرّس هذا الفصل للبحث في بيان أركان وشروط قاعدة منجّزية العلم الإجمالي، وأن اختلال أيٍّ من هذه الاركان والشروط يكون موجباً لاختلال منجّزية العلم الإجمالي.

الفصل الثالث: في تطبيقات هذه القاعدة. ويدور البحث فيه عن بعض الموارد التي فيها نوع غموض وإبهام، ووقع الخلاف فيها من حيث كونها من مصاديق قاعدة منجّزية العلم الإجمالي.

---

(١) كفاية الأصول: ص١٢٥.

(٢٢)

الوظيفة في حالة العلم الإجمالي

الفصل الأوّل

في أصل قاعدة منجزية العلم الإجمالي

- الأمر الأوّل: أصل منجّزية العلم الإجمالي بقطع النظر عن الأصول المؤمّنة
  - ✓ منجّزية العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية
  - ✓ منجّزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية
  - ✓ الفرق بين الإجمالي في علمي الأصول والفلسفة

١. قاعدة منجزية العلم الإجمالي

والكلامُ في هذه القاعدةِ يقعُ في ثلاثةِ أمور:

الأمـرُ الأوّل: في أصـل منجّزيـةِ العلـمِ الإجمـاليِّ، ومقـدار هـذه المنجّزيـةِ بقطع النظرِ عن الأصول الشرعيةِ المؤمّنة.

والأمـرُ الثـاني: في جريـان الأصـولِ في جميـع أطـرافِ العلـمِ الإجمـاليِّ وعدمِه ثبوتاً أو إثباتاً.

والأمرُ الثالث: في جريانِها في بعض الأطراف.

ومرجعُ البحثِ في الأمـرينِ الأخيريـنِ إلى مـدى مانعيـةِ العلـمِ الإجمـاليِّ بذاتِه أو بتنجيزِه عن جريان الأصولِ بإيجادِ محذورٍ ثبوتيٍّ أو إثباتيٍّ يحولُ دونَ جريانِها في الأطراف كلاً أو بعضاً. وسنبحثُ هذه الأمورَ الثلاثةَ تباعاً:

١. منجّزيةُ العلمِ الإجماليِّ بقطع النظرِ عن الأصولِ المؤمِّنةِ الشرعية

والبحثُ في أصل منجّزيةِ العلم الإجماليِّ إنّما يتّجهُ بناءً على مسلك قاعدةِ قبحِ العقابِ بلا بيان، حيث إنّ كلَّ شبهةٍ من أطراف العلمِ مؤمَّنٌ عنها بالقاعدة المذكورة، فيحتاجُ تنجُّزُ التكليفِ فيها إلى منجّز، ولابدّ من البحث حينئذٍ عن حدودِ منجّزيـةِ العلـمِ الإجمـاليِّ، ومـدى إخراجِه لأطرافه عن موضوع القاعدة. وأمّا بناءً على مسلك حقِّ الطاعةِ فكلُّ شبهةٍ منجّزةٌ في نفسها، بقطع النظرِ عن الأصول الشرعيةِ المؤمِّنة، وينحصرُ البحثُ على هذا المسلك في الأمرين الأخيرين.

وعلى أيِّ حالٍ، فنحن نتكلّمُ في الأمر الأوّلِ على أساس افتراضِ قاعدةِ قبحِ العقابِ بلا بيان، وعليه فلا شكَّ في تنجيز العلمِ الإجماليِّ لمقدار الجامع بين التكليفين؛ لأنّه معلومٌ وقد تمَّ عليه البيانُ سواءٌ قلنا بأنّ مردَّ

العلمِ الإجماليِّ إلى العلم بالجامع أو العلم بالواقع.

أمّا على الأوّل فواضحٌ، وأمّا على الثاني فلأنّ الجامعَ معلومٌ ضمناً حتماً. وعليه يحكمُ العقلُ بتنجّز الجامع، ومخالفةُ الجامع إنّما تتحقّقُ بمخالفة كلا الطرفين؛ لأنّ تركَ الجامع لا يكونُ إلاّ بترك كلا فردَيه، وهذا معنى حرمةِ المخالفةِ القطعيةِ عقلاً للتكليف المعلومِ بالإجمال. وإنّما المهمُّ البحثُ في تنجيز العلم الإجماليِّ لوجوب الموافقةِ القطعيةِ عقلاً، فقد وقع الخلافُ في ذلك.

فذهب جماعةٌ ــ كالمحقّق النائينيِّ والسيدِ الأستاذ ــ إلى أنّ العلمَ الإجماليَّ لا يقتضي بحدِّ ذاتِه وجوبَ الموافقةِ القطعيةِ وتنجيزَ كلِّ أطرافِه مباشرة.

وذهب المحقّقُ العراقيُّ وغيرُه إلى أنّ العلمَ الإجماليَّ يستدعي وجوبَ الموافقةِ القطعيةِ كما يستدعي حرمةَ المخالفةِ القطعية.

ويظهرُ من بعض هؤلاءِ المحقّقينَ أنّ المسألةَ مبنيّةٌ على تحقيق هويّةِ العلمِ الإجماليِّ، وهل هو علمٌ بالجامع أو بالواقع؟

وعلى هذا الأساس سوف نمهِّدُ للبحث بالكلام عن هويّةِ العلم الإجماليِّ والمباني المختلفةِ في ذلك، ثم نتكلّمُ في مقدار التنجيزِ على تلك المباني.

الشرح

البحث في هذا الفصل يقع في ثلاثة أمور:

الأمر الأوّل: في أصل منجّزية العلم الإجمالي ومقدار هذه المنجّزية بقطع النظر عن الأصول الشرعية المؤمّنة، كأصالة البراءة.

الأمر الثاني: في جريان الأصول في جميع أطراف العلم الإجمالي وعدمه ثبوتاً أو إثباتاً، أي هل يمكن جريان الأصول العملية الشرعية المؤمّنة في أطراف العلم الإجمالي بلحاظ عالم الإمكان، وكذا بلحاظ عالم الوقوع أم لا؟

الأمر الثالث: في جريان الأصول العملية في بعض الأطراف، أي: هل يمكن جريان الأصول العملية الشرعية المؤمّنة في بعض أطراف العلم الإجمالي؟

الأمر الأول

أصل منجزية العلم الإجمالي بقطع النظر عن الأصول المؤمّنة

يدور البحث في هذا الأمر حول أصل منجّزية العلم الإجمالي، ومقدار هذه المنجّزية بقطع النظر عن الأصول الشرعية المؤمّنة.

ومن الواضح أن البحث في منجّزية العلم الإجمالي وعدمها، يتّجه على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وذلك لأن كلّ شبهة من أطراف العلم الإجمالي مؤمّن عنها بقاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لعدم تمامية البيان فيها، وعلى هذا الأساس فلابدّ من البحث عن حدود منجّزية العلم الإجمالي ومدى إخراجه لأطرافه عن موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

أمّا على مسلك المصنّف (حقّ الطاعة ومنجّزية الاحتمال)، فإنّ كلّ طرف من أطراف العلم الإجمالي منجّز بنفسه، بقطع النظر عن اقترانه بالعلم الإجمالي.

فعلى مسلك حقّ الطاعة لا يبقى مجال للبحث عن منجّزية العلم الإجمالي

وحدودها؛ لوجوب الموافقة القطعية، فضلاً عن حرمة المخالفة القطعية، فإنّ كلا طرفي العلم الإجمالي (صلاة الجمعة وصلاة الظهر مثلاً) منجّز بنفسه، ولابد من الإتيان بكلتا الصلاتين، سواء وُجد العلم الإجمالي أم لا.

نعم، يبحث على مسلك حقّ الطاعة أمران، الأوّل: في مدى جريان الأصول المؤمّنة في جميع الأطراف وعدمه، والثاني: في مدى جريان الأصول العملية في بعض الأطراف وعدمه.

وعلى هذا سوف يختصّ البحث بناءً على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ومعرفة أن التنجيز للعلم الإجمالي بأي مقدار، هل ينجز لكلا الطرفين ولزوم الإتيان بالصلاتين (الجمعة والظهر) أم أن منجّزية العلم الإجمالي بمقدار الإتيان بأحد الأطراف، ومن ثم يجوز ترك إحدى الصلاتين.

والبحث في منجّزية العلم الإجمالي على أساس قاعدة **قبح العقاب بلا بيان**، تارة يكون بلحاظ **حرمة المخالفة القطعية** وأخرى بلحاظ **وجوب الموافقة القطعية**.

منجزية العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية

لا شكّ في أن العلم بالجامع حجّة ومنجّز؛ لأنه معلوم وقد تمّ البيان عليه، وإذا كان علماً وبياناً فهذا مما لا إشكال في تنجّزه، على جميع مباني العلم الإجمالي، سواء كان مردّ العلم الإجمالي إلى العلم بالجامع أو العلم بالواقع.

أمّا الأوّل فواضح؛ لأن الجامع هو أحد الطرفين، فيكفي الإتيان بأحدهما ولا يجوز تركهما معاً؛ لأنّ تركهما معاً هو ترك للجامع، والمفروض أن الجامع معلوم ومنجّز.

وأمّا الثاني- أي العلم الإجمالي متعلّق بالواقع- فالجامع منجّز أيضاً؛ لأنه قد تمّ البيان عليه؛ وذلك لأن الجامع معلوم ضمناً حتماً، ويصدق عليه عنوان «أحدهما» فيحكم العقل بتنجّزه (أي الجامع).

وحيث إنّ مخالفة الجامع لا تتحقّق إلا بمخالفة جميع أطراف العلم الإجمالي؛ وإن تحقّق الجامع يتمّ بالإتيان بفرد واحد من الجامع، فلكي لا نقع بمخالفة الجامع لا يجوز ترك جميع الأفراد، لأن في ترك جميع الأفراد مخالفة قطعية للجامع المعلوم، الذي يحكم العقل بتنجّزه، وهذا هو معنى حرمة المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالعلم الإجمالي.

منجزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية

بعد أن عرفنا أن العلم الإجمالي ينجّز حرمة المخالفة القطعية، يأتي السؤال عن منجّزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطيعية، أي أن العلم الإجمالي هل ينجز الجامع فقط - الذي يتحقّق بالإتيا ن بفرد واحد- أم ينجز كلّ أطراف العلم الإجمالي، فينجّز وجوب صلاة الجمعة ووجوب صلاة الظهر معاً، وهو معنى وجوب الموافقة القطعية؟ هنا وقع الخلاف في تنجيز العلم لوجوب الموافقة القطعية عقلاً إلى ثلاثة مذاهب:

١. ذهب الميرزا النائيني[1] وتبعه المحقّق الخوئي[2] إلى عدم اقتضاء العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية.

٢. ذهب البعض إلى اقتضاء العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية، لكن القائلين بالاقتضاء اختلفوا فيما بينهم إلى قسمين:

فذهب بعضهم إلى أن اقتضاء العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية بنحو العلّية التامّة كما هو معروف عن المحقّق العراقي[3] الذي نسب ذلك إلى بعض كلمات الشيخ الأعظم قُدِّسَ سِرُّهُ.

---

(١) أجود التقريرات: ج٢، ص٢٤٢.

(٢) مصباح الأصول: ج٢، ص٣٤٨.

(٣) نهاية الأفكار: القسم الثاني من الجزء الثالث: ص٣٠٧.

والبعض الآخر ذهبوا إلى أن الاقتضاء ليس بنحو العلّية التامّة، كما نسب ذلك إلى الشيخ الأعظم أيضاً بلحاظ بعض كلماته، كما يأتي بيانه في المبحث الآتي.

وربط بعض المحقّقين مسألة تنجيز العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية عقلاً، بحقيقة هوية العلم الإجمالي، وهل هو علم بالجامع أم علم بالواقع؟ وعلى هذا الأساس لابدّ من بيان الاتجاهات في تفسير العلم الإجمالي والمباني المختلفة فيه، ثم نبيّن مقدار التنجيز في ضوء تلك المباني.

الفرق بين الإجمالي في علم الأصول والإجمالي في الفلسفة

بعدما عرفنا المراد من العلم الإجمالي في المقام، يتضح أن هناك فرقاً بين العلم الإجمالي في علم الأصول وبين العلم الإجمالي في علم الفلسفة، وإليك بعض الفروق بينهما:

١. العلم الإجمالي المبحوث عنه في الفلسفة هو علم بسيط غير مركّب، في عين الكشف التفصيلي، ومثّلوا له بحال الشخص الذي يُسأل عن عدّة من المسائل التي يعلم بها، فهو يعلم بها جميعاً علماً يقينيّاً بالفعل، لكن من دون تميّز لبعضها من بعض ولا تفصيل، وإنّما يحصل التميّز والتفصيل بالجواب، كأنّ ما عنده من بسيط العلم منبع ينبع وتجري منه التفاصيل، فهو من جهة علمٌ إجمالي فيه كلّ التفاصيل؛ لأنّ المجتهد قبل أن يُجيب عن الأسئلة يكون لديه علمٌ إجمالي، ولكن بعد أن يسأل فهو يُجيب بالتفاصيل. وبتعبير صدر المتألهين الشيرازي قدس سره: إن الانسان إذا أورد «مسائل كثيرة دفعة فيحصل له علم إجمالي بجواب الكل ثم يأخذ بعده في التفصيل شيئاً فشيئاً حتى يمتلئ منه الأسماع والأوراق. فهو في هذه الحالة يعلم من نفسه يقيناً أنه يحيط بالجواب جملة ولم يفصل في ذهنه ترتيب الجواب، ثم يخوض في الجواب مستمدّاً من الأمر البسيط الكلّي الذي كان يدركه من نفسه، فهذا العلم الواحد البسيط فعّال للتفاصيل

وهو أشرف منها»[١].

فالعلم الإجمالي في الفلسفة هو الأصل، والعلوم التفصيليّة فروعه وآثاره.

إذن العلم الإجمالي الفلسفي علمٌ بسيط فيه جميع تفاصيل العلم التفصيلي، فهو مصدرها ومنبعها والخلاّق لها.

أمّا العلم الإجمالي عند الأصوليّين فهو يرجع في الحقيقة إلى علم من جهة وجهل من جهة أُخرى، لأنّه علم بصورة كلّية، كالعالم بنجاسة أحد الإنائين مثلاً، وجهل بأيّ من الإنائين بعينه، وكلّما ازدادت أطراف العلم الإجمالي ازداد الإبهام والجهل.

٢. العلم التفصيلي الفلسفي أضعف من العلم الإجمالي الفلسفي، لأنّه متفرّع عليه، أمّا علم الأصول فالعلم التفصيلي فيه أقوى من العلم الإجمالي.

وهناك معنى آخر للعلم الإجمالي في الفلسفة أيضاً يتناسب مع الإبهام، كما نُسب إلى شيخ الإشراق السهروردي في تصوير علم الواجب تعالى قبل الإيجاد، وتبعه على ذلك جمعٌ من المحقّقين كالمحقّق الطوسي وابن كمّونة والعلاّمة الشيرازي ومحمّد الشهرزوري صاحب كتاب الشجرة الإلهيّة[٢]؛ حيث قالوا إنّ الواجب تعالى يعلم الأشياء قبل إيجادها علماً إجماليّاً، وله علمٌ تفصيليّ بها حين الإيجاد، ومرادهم من العلم الإجمالي هو العلم المبهم. ففي مقام ذاته تعالى يعلم الأشياء علماً مبهماً من دون علمه بخصوصيّات الأشياء، نعم يعلم الأشياء تفصيلاً بعد إيجادها، من قبيل الرسّام فإنّه يعلم أنّه قادر على إيجاد عشر لوحات فنّية مثلاً، لكن لا يعلم خصوصيّات وتفاصيل تلك اللوحات إلاّ بعد إيجادها خارجاً[٣].

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج٨، ص٢٤٣.

(٢) انظر المصدر السابق: ج٦، ص١٨١.

(٣) انظر درر الفوائد: ج١، ص٤٩٤.

(٢٣)

الاتجاهات في تفسير العلم الإجمالي

- المبنى الأوّل: تعلّق العلم الإجمالي بالجامع
- المبنى الثاني: تعلّق العلم الإجمالي بالفرد المردّد
- المبنى الثالث: العلم الإجمالي يتعلّق بالواقع

الاتجاهات في تفسير العلم الإجمالي

ويمكنُ تلخيصُ الاتجاهاتِ في تفسير العلمِ الإجماليِّ في ثلاثةِ مبانٍ:

الأوّلُ: المبنى القائلُ بأنّ العلمَ الإجماليَّ علمٌ تفصيليٌّ بالجامع مقترنٌ بشكوكٍ تفصيليةٍ بعددِ أطرافِ ذلك العلم. وهذا ما اختارَهُ المحقّقانِ النائينيُّ والأصفهانيُّ، وهذا المبنى يشتملُ على جانبٍ إيجابيٍّ (وهو اشتمالُ العلمِ الإجماليِّ على العلم بالجامع) وهذا واضحٌ بداهةً، وعلى جانبٍ سلبيٍّ (وهو عدمُ تعدّي العلم من الجامع).

وبرهانُه: أنه لو فُرضَ وجودُ علمٍ يزيدُ على العلم بالجامع، فهو إمّا أن يكونَ بلا متعلّقٍ، أو يكونَ متعلّقاً بالفرد بحدِّهِ الشخصيِّ المعيّن، أو بالفردِ بحدٍّ شخصيٍّ مردّدٍ بين الحدّينِ أو الحدود. والكلُّ باطل.

أمّا الأوّلُ؛ فلأنّ العلمَ صفةٌ ذاتِ الإضافةِ، فلا يعقلُ فرضُ انكشافٍ بلا منكشف.

وأمّا الثاني؛ فلبداهةِ أنّ العالمَ بالإجمال لا يعلمُ بهذا الطرف بعينِه ولا بذاك بعينه.

وأمّا الثالثُ؛ فلأنّ المردّدَ إن أُريدَ به مفهومُ المردّدِ، فهذا جامعٌ انتزاعيّ، والعلمُ به لا يعني تعدّي العلمِ عن الجامع. وإن أُريدَ به واقعُ المردّدِ فهو مما لا يُعقلُ ثبوتُه، فكيف يُعقلُ العلمُ به؛ لأنّ كلَّ ما له ثبوتٌ فهو متعيّنٌ بحدِّ ذاتِه في أفق ثبوتِه.

الثاني: المبنَى القائلُ بأنّ العلمَ في موردِ العلمِ الإجماليِّ يسري من الجامع إلى الحدِّ الشخصيِّ ولكنه ليس حدّاً شخصياً معيّناً؛ لوضوح أنّ كلاً

من الطرفين بحدِّهِ الشخصيِّ المعيَّنِ ليس معلوماً بل حدّاً مردّداً في ذاتِه بين الحدّين.

وهذا ما يظهرُ من صاحب الكفايةِ اختيارُه، حيثُ ذكرَ في بحث الواجبِ التخييريِّ من الكفاية: أنّ أحدَ الأقوالِ فيه هو كونُ الواجبِ الواحدَ المردّد، وأشارَ في تعليقتِه على الكفايةِ إلى الاعتراض على ذلك بأنّ الوجوبَ صفةٌ، وكيف تتعلّقُ الصفةُ بالواحدِ المردّدِ، مع أنّ الموصوفَ لابدّ أن يكونَ معيّناً في الواقع؟

وأجاب على الاعتراض: بأنّ الواحدَ المردّدَ قد يتعلّقُ به وصفٌ حقيقيٌّ ذو الإضافةِ كالعلم الإجمالي، فضلاً عن الوصف الاعتباريِّ كالوجوب.

ويمكنُ الاعتراضُ عليه: بأنّ المشكلةَ ليست هي مجرّدَ أنّ المردَّدَ كيفَ يكونُ لوصفٍ مِن الأوصافِ نسبةً وإضافةً إليه، بل هي استحالةُ ثبوتِ المردّدِ ووجودِهِ بما هو مردّدٌ، وذلك لأنّ العلمَ له متعلّقٌ بالذات وله متعلّقٌ بالعرَض، ومتعلّقُه بالذات هو الصورةُ الذهنيةُ المقوِّمةُ له في أُفُق الانكشاف، ومتعلّقُه بالعرَض هو مقدارُ ما يطابقُ هذه الصورةَ من الخارج، والفرقُ بين المتعلّقين أنّ الأوّلَ لا يعقلُ انفكاكُه عن العلم حتّى في موارد الخطأ، بخلافِ الثاني.

وعليه، فنحنُ نتساءلُ: ما هو المتعلّقُ بالذات للعلم في حالاتِ العلم الإجماليّ؟ فإن كان صورةً حاكيةً عن الجامعِ لا عن الحدودِ الشخصيةِ، رجعْنا إلى المبنَى السابق. وإن كان صورةً للحدِّ الشخصيِّ ولكنّها مردّدةٌ بحدِّ ذاتِها بين صورتين لحدّين شخصيّينِ، فهذا مستحيلٌ؛ لأنّ الصورةَ وجودٌ ذهنيٌّ، وكلُّ وجودٍ متعيِّنٌ في صقع ثبوتِه، وتتعيّنُ الماهيةُ تبعاً لتعيُّن الوجودِ لأنّها حدٌّ له.

الثالثُ: ما ذهب إليه المحقّقُ العراقيُّ من أنّ العلمَ الإجماليَّ يتعلّقُ بالواقع، بمعنى: أنّ الصورةَ الذهنيةَ المقوِّمةَ للعلم والمتعلّقةَ له بالذات، لا

تحكي عن مقدار الجامع من الخارج فقط، بل تحكي عن الفردِ الواقعيِّ بحدِّهِ الشخصيّ. فالصورةُ شخصيةٌ ومطابقُها شخصيٌّ، ولكنّ الحكايةَ إجماليةٌ، فهي من قبيل رؤيتِك لشبح زيدٍ من بعيدٍ دون أن تتبيّنَ هويَّتَه، فإنّ الرؤيةَ هنا ليست رؤيةً للجامع، بل للفرد ولكنّها رؤيةٌ غامضة.

ويمكنُ أن يُبرهنَ على ذلك: بأنّ العلمَ في موارد العلم الإجماليِّ لا يمكنُ أن يقفَ على الجامع بحدِّهِ؛ لأنّ العالمَ يقطعُ بأنّ الجامعَ لا يوجدُ بحدِّهِ في الخارج وإنّما يوجدُ ضمنَ حدٍّ شخصيٍّ. فلابدّ من إضافةِ شيءٍ إلى دائرةِ المعلوم. فإن كان هذا الشيءُ جامعاً وكليّاً، عادَ نفسُ الكلام، حتّى ننتهيَ إلى العلم بحدٍّ شخصيّ. ولما كان التردّدُ في الصورةِ مستحيلاً ـ كما تقدّم ـ تعيّنَ أن يكونَ العلمُ متقوِّماً بصورةٍ شخصيةٍ معيّنةٍ مطابقةٍ للفرد الواقعيِّ بحدِّهِ ولكنّ حكايتَها عنه إجمالية.

الشرح

ذكر المحقّقون مباني ثلاثة في بيان حقيقة العلم الإجمالي، هي:

المبنى الأول: تعلق العلم الإجمالي بالجامع

وهو ما ذهب إليه المحقّق النائيني والمحقّق الأصفهاني من أن العلم الإجمالي متعلّق بالجامع، بخلاف العلم التفصيلي، فيكون الفرق بينهما من ناحية المعلوم، لا من ناحية العلم، فالمعلوم بالعلم الإجمالي هو الجامع وليس الأطراف؛ إذ لا يوجد علم بلحاظ الأطراف، وإنما الموجود في الأطراف هو شكّ فقط.

وهذا بخلاف المعلوم بالعلم التفصيلي، حيث إنّ الفرد الخارجي بحدّه الشخصي - وهو زيد مثلاً- هو المعلوم.

وهذا ما أشار إليه الميرزا بقوله: «ضابط الشكّ في المكلّف به هو أن يكون هناك علم تفصيلي متعلّقٌ بجامع الإلزام مشوبٌ بجهل تفصيلي في خصوص الأطراف، ولازم ذلك تشكيل قضية منفصلة مانعة الخلو، كما يقال (هذا أو ذاك واجب) ومرجعه إلى وجود قضية متيقّنة وقضيتين أو قضايا مشكوكة»[1]

وقال في فوائد الأصول: «إن العلم الإجمالي عبارة عن خلط علم بجهل، وتنحلّ القضية المعلومة بالإجمال إلى قضية معلومة بالتفصيل على سبيل منع الخلو في ضمن جميع الأطراف وقضيتين مشكوكتين في كلّ طرف بالخصوص. فلو علم بوجوب أحد الشيئين أو الأشياء، فهنا قضية معلومة تفصيلاً وهي وجوب أحدهما على سبيل منع الخلو، وقضيتان مشكوكتان إحداهما: وجوب

(١) أجود التقريرات: ج٢، ص٢٣٢.

هذا الطرف بالخصوص، والأخرى: وجوب الطرف الآخر كذلك. ولو كانت الأطراف متعدّدة فالقضايا المشكوكة تزيد بمقدار عدد الأطراف»[١]، وقال المحقّق الأصفهاني: «إن حقيقية العلم الإجمالي المصطلح عليه في هذا الفنّ لا تفارق العلم التفصيلي في حدّ العلمية، وليسا هما طورين من العلم، نظراً إلى تعلّق العلم الإجمالي بالمردّد، أعني أحد الأمرين»[٢].

ومما تقدّم يتضح أن هذا المبنى يشتمل على جانبين:

الجانب الأوّل: هو جانب إيجابي، وهو اشتمال العلم الإجمالي على العلم بالجامع، وهذا واضح بداهة.

الجانب الثاني: وهو جانب سلبي، وهو عدم تعدّي العلم من الجامع إلى أيّ طرف من أطرافه، وقد بُرهن على هذا الجانب الثاني بما يلي:

استدلال المحقّق الأصفهاني على عدم تعدّي العلم بالجامع إلى الأطراف

لو فرضنا أن العلم لا يقف على الجامع، فهذا يعني وجود علم آخر يزيد على العلم بالجامع، وهو مغاير للعلم بالجامع وإلا لما زاد عليه، وذاك العلم الآخر الذي يزيد على الجامع لا يخلو من أحد الاحتمالات الآتية:

الاحتمال الأوّل: أن لا يتعلّق بشيء.

الاحتمال الثاني: أن يتعلّق بالفرد بحدّه الشخصي المعيّن.

الاحتمال الثالث: أن يتعلّق بحدّه الشخصي المردّد .

الاحتمال الرابع: أن يتعلّق بالجامع.

والاحتمالات الثلاثة الأولى باطلة، فيتعيّن الرابع.

أمّا بطلان الأوّل (أن لا يتعلّق بشيء) فلأن العلم من الأوصاف الحقيقية

---

(١) فوائد الأصول:ج٤، ص١٢.

(٢) نهاية الدراية: ج٢، ص٩٣.

ذات الإضافة، فلا يعقل أن يتحقّق علم وانكشاف بلا معلوم ومنكشف.

وأمّا بطلان الثاني (وهو تعلّق العلم بالفرد بحدّه الشخصي المعيّن) فهو خلاف الفرض، لأن لازمه صيرورة صلاة الظهر معلومة الوجوب تفصيلاً، مع أننا فرضنا أن العلم الإجمالي لا يعلم بهذا الطرف بعينه، ولا بذاك الطرف بعينه.

وأمّا بطلان الثالث (وهو تعلّق العلم الإجمالي بالفرد المردّد) فلعدم معقولية تعلّق العلم بالفرد المردّد؛ لأنه إن أريد الواحد المفهومي فهو ليس مردّداً وإنما هو جامع انتزاعي، والعلم به لا يعني تعدّي العلم عن الجامع. وإن أريد واقع الفرد المردّد، فهذا غير معقول؛ إذ كلّ ماهيةٍ لها تعيّنٌ ماهويٌّ لا محالة، وما ليس لها ذلك فليست ماهيةً حتى يتعلّق العلم بها.

وبتعبير المحقّق الأصفهاني قُدِّسَ سِرُّه: «إن طرف العلم ينكشف به تفصيلاً لا مجال للتردّد فيه بما هو طرف للعلم، إذ القائم بالنفس الذي به تشخّص مقولة العلم أمر جزئي شخصي بحسب هذا الوجود، والمردّد بما هو مردّد لا ثبوت له ماهية ولا هوية، إذ كلّ ماهية لها نحو من التعيّن الماهوي الذي به يمتاز عن سائر الماهيات، وكل هوية بنفسها ممتازة عن سائر الهويات، كيف والوجود نفس التشخّص، والوحدة رفيق الوجود، تدور معه حيثما دار»[1].

وببطلان الاحتمالات الثلاثة يتعيّن الاحتمال الرابع، وهو: تعلّق العلم التفصيلي بالجامع مع الشكوك التفصيلية بالأطراف.

المبنى الثاني: تعلق العلم الإجمالي بالفرد المردد

وهو مايستفاد من كلام المحقّق الخراساني قُدِّسَ سِرُّه حيث ذكر في بحث الواجب التخييري في الكفاية أن أحد الأقوال فيه هو الواحد المردّد؛ قال: «إذا تعلّق الأمر بأحد الشيئين أو الأشياء، ففي وجوب كلّ واحد على التخيير،

(١) نهاية الدراية: ج٢، ص٩٣.

بمعنى عدم جواز تركه إلا إلى بدل، أو وجوب الواحد لا بعينه، أو وجوب كلّ منهما مع السقوط بفعل أحدهما، أو وجوب المعيّن عند الله، أقوال »[1]، فأحد الأقوال أن الواجب متعلّق بواحد غير معيّن.

وليس معنى تعلّق العلم الإجمالي بالفرد المردّد هو أن الثابت واقعاً فرد مردّد، حتى يشكل عليه بأنه لا ماهية له ولا هوية، بل بمعنى أن المقدار المنكشف هو هذا، أي أن الانكشاف لم يتعلّق بأكثر من خصوصية مردّدة يمكن أن يعبَّر عنها بأنها: إمّا هذا وإمّا ذاك، فمفاد قولنا: إمّا هذا وإمّا ذاك، هو المعلوم الإجمالي.

اعتراض صاحب الكفاية على نفسه

اعترض صاحب الكفاية قَدَّسَ سِرَّهُ على نفسه كما ذكر ذلك في حاشيته على الكفاية في بحث الواجب التخييري الذي ذكر أن أحد الأقوال في الواجب التخييري هو كون الواجب هو الواحد المردّد، كما تقدّم آنفاً.

وحاصل الاعتراض: أن الوجوب صفة، فكيف تتعلّق الصفة بالواحد المردّد الذي لا ثبوت له، مع أن الموصوف لابدّ أن يكون معيّناً في الواقع؟

وأجاب: أن لا غرابة في تعلّق الصفة بالواحد المردّد الذي لا ثبوت له؛ وذلك لأننا نجد العلم الذي هو صفة حقيقية ذات إضافة تتعلّق بالفرد المردّد، كما في العلم الإجمالي، فكيف أن الأمر الاعتباري وهو الوجوب لا يتعلّق بالمردّد؟

قال: «وإن كان مما يصح أن يتعلّق به بعض الصفات الحقيقية ذات الإضافة كالعلم فضلاً عن الصفات الاعتبارية المحضة كالوجوب والحرمة وغيرهما»[2]، وهذا يكشف عن أن مبناه في العلم الإجمالي هو تعلّق العلم بالفرد المردّد.

---

(١) كفاية الأصول: ص١٧٤.

(٢) كفاية الأصول: ص١٧٥، حاشية رقم (١).

اعتراض المصنّف على صاحب الكفاية

اعترض السيد الشهيد على صاحب الكفاية قُدِّسَ سِرُّهُ بأن المشكلة ليست هي أن المردّد كيف يكون لوصف من الأوصاف نسبة وإضافة إليه، بل المشكلة هي استحالة ثبوت ووجود المردّد بما هو مردّد، وذلك لما حُقّق في محلّه من مباحث الفلسفة والحكمة أن الوجود سواء كان خارجياً أم ذهنياً مساوق للتشخّص والتعيّن، في ضوء القاعدة الفلسفية القائلة أن الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد[1]، وعلى أساس هذه القاعدة يستحيل تعلّق العلم بالمردّد بما هو مردّد؛ لأن المردّد لا وجود له حتى يتعلّق به العلم.

بيان ذلك: إن العلم له متعلّقان:

الأوّل: متعلّق بالذات، وهو الصورة الذهنية الموجودة في أفق النفس.

الثاني: متعلّق بالعرض، وهو ذلك الوجود الخارجي المنكشف بهذه الصورة الذهنية.

والفرق بين المتعلّقين هو أن الأوّل - وهو الصورة الذهنية الموجودة في أفق النفس - لا يمكن انفكاكها عن العلم حتى في موارد الخطأ؛ لاتّحاد العلم والمعلوم بالذات، وأن أحدهما عين الآخر، بناءً على نظرية اتّحاد العلم والمعلوم[2] بالذات التي لا يختلف فيها أحد، وإن وقع الخلاف والكلام بينهم في أن العالم هل هو عين العلم أو ليس كذلك؟ وهذه مسألة أخرى، أمّا مسألة اتحاد العلم والمعلوم بالذات فهي من المسائل التي يتفق عليها جميع الحكماء.

أمّا الثاني - وهو المتعلّق بالعرض، وهو الوجود الخارجي- فيمكن انفكاكه عن العلم، فلا يتطابق مع تلك الصورة الذهنية، كما في موارد الخطأ.

---

(١) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج٩، ص٢٩١.

(٢) المصدر السابق:ج٩، ص٢٩١.

وعلى هذا الأساس نسأل المحقّق الخراساني: ما هو المتعلّق بالذات في العلم الإجمالي؟

فإن كان المتعلّق هو الجامع، فهذا رجوع إلى المبنى الأوّل، وهو مبنى المحقّق الأصفهاني.

وإن كان متعلّق العلم الإجمالي هو صورة للحدّ الشخصي، لكنها مردّدة بحدّ ذاتها بين صورتين لحدّين شخصيين، فهذا غير معقول؛ لأن الصورة الذهنية وجود ذهني، وكلّ وجودٍ متعيّنٌ في صقع ثبوته، سواء كان في الخارج أم في الذهن؛ لأن الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد. وتتعيّن الماهية تبعاً لتعيّن الوجود؛ لأنها حدّ الوجود، فما لم يكن متعلّق العلم ثابتاً ومتعيّناً - كالمردّد- لا وجود له؛ فلا يمكن أن يقع متعلّقاً للعلم.

وبهذا يتّضح أنّ العلم الذي هو انكشافٌ محضٌ، لابدّ أن يكون متعلّقاً بشيءٍ له ثبوت وتعيّن في أفق ثبوته، وينعكس إلى: أنّ ما لا تعيّن له - كالمردّد- لا ثبوت له، فلا يقع متعلّقاً للعلم.

وبهذا يتضح بطلان مبنى صاحب الكفاية القائل بأن العلم الإجمالي يتعلّق بالفرد المردّد.

المبنى الثالث: العلم الإجمالي يتعلق بالواقع

وهو ما ذهب إليه المحقّق العراقي قدس سره من عدم الفرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي في تعلّقهما بالواقع وانكشاف الواقع بهما، والفرق بينهما (العلم الإجمالي والتفصيلي) في نفس العلم والانكشاف، فقد يكون انكشافاً تامّاً تفصيلياً، كما في العلم التفصيلي، وقد يكون انكشافاً مجملاً وغير واضح، كما في العلم الإجمالي، بمعنى أن الفرد قد ينكشف بصورة مفصلة واضحة، وقد ينكشف بصورة مشوّشة، كما لو فرضنا أن شخصين يريان جسماً، لكن أحدهما يراه من

قريب، والآخر يراه من بعيد، فالذي يرى الجسم من بعيد يرى شبحاً لا يعلم أنه أنسان أم حيوان أم شجر مثلاً، فكلٌّ من الشخصين يتعلّق إحساسهما بالواقع المعيّن الواحد، لكنّ أحدهما له إحساس تفصيلي، والآخر إجمالي وغير واضح.

وإلى ذلك يشير المحقّق العراقي قُدِّسَ سِرُّهُ بقوله: «ولقد بلغني من بعض من يدّعي الفضل بأن العلم الإجمالي بالإضافة إلى متعلّقه علم تفصيلي، وهو كما ترى خلط بين الصور الإجمالية مع التفصيلية»[1].

وفي نهاية الأفكار قال: «وبما ذكرنا ظهر وجه امتياز العلم الإجمالي عن العلم التفصيلي وأنه إنّما كان من جهة المعلوم والمنكشف لا من جهة العلم والكاشف، فكان اتصاف العلم بالتفصيل من جهة أن متعلّقه عنوان تفصيلي للشيء حاكٍ عن شراشر وجوده، ولذلك لا يجتمع مع الشكّ لأَوْله إلى اجتماع الضدّين، بخلاف العلم الإجمالي فإن اتّصافه بالإجمال إنّما كان باعتبار متعلّقه لكونه عبارة عن الصورة الإجمالية المعبَّر عنها بعنوان أحد الأمرين وبالجامع بين الطرفين، وذلك أيضاً لا بمعنى أن الجامع بنفسه وحيال ذاته متعلّق للعلم الإجمالي ولو بنحو الحكاية عن منشئه كما في الطبيعي المأخوذ في حين التكاليف بل بما أنه مرآة إجمالي إلى الخصوصية الواقعية المردّدة في نظر القاطع بين خصوصيات الأطراف بنحو تكون نسبته إليها نسبة الإجمال والتفصيل بحيث لو كشف الغطاء لكان المعلوم بالإجمال عين المعلوم بالتفصيل ومنطبقاً عليه بتمامه، لا بجزء تحليلي منه، كما في الطبيعي بالنسبة إلى فرده»[2].

ولعلّ هذا ما يظهر من بعض كلمات الشيخ الأعظم كقوله: «الرابع أن الثابت في كلّ من المشتبهين - لأجل العلم الإجمالي بوجود الحرام الواقعي فيهما

---

(١) مقالات الأصول، للعراقي: ج٢، ص٢٣٠؛ نهاية الأفكار، القسم الثالث: ص٢٩٩.

(٢) نهاية الأفكار: ج٣، ص٢٩٩.

- هو وجوب الاجتناب، لأنه اللازم من باب المقدّمة من التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي»(١).

استدلال المحقّق العراقي على تعلّق العلم بالواقع

برأي السيد الشهيد لا يظهر من المحقّق العراقي أنه أقام برهاناً على مبناه، إلا أنه يمكن أن نستظهر من كلامه ما يكون كذلك، وهو أن الصورة الإجمالية تنطبق على تمام ما في الخارج انطباق المجمل على المفصّل، والمبهم على المبين، لا أنه تنطبق على جزئه كما في انطباق الكلّي على الفرد.

وإلى ذلك يشير السيد الشهيد بقوله: «إن العلم في موارد العلم الإجمالي لا يمكن أن يقف على الجامع بحدّه؛ لأن العالم يقطع بأن الجامع لا يوجد بحدّه في الخارج، وإنما يوجد ضمن حدّ شخصي، فلابد من إضافة شيء إلى دائرة المعلوم. فان كان هذا الشيء جامعاً وكليّاً، نقلنا الكلام إلى هذا الشيء الجامع والكلي، وهكذا حتى نتتهي إلى العلم بحدّ شخصي، ولما كان التردّد في الصورة مستحيلاً كما عرفت، تعيّن أن يكون العلم متقوّماً بصورة شخصية معيّنة مطابقة للفرد بحدّه، ولكن حكايتها عنه إجمالية»(٢).

بعبارة أخرى: إن المعلوم بالإجمال ينطبق على المعلوم بالتفصيل لو انكشف الحال بتمامه، ولذا يشار إليه فيقال: هذا ما علمته إجمالاً، وعلى هذا يتضح أن المعلوم بالإجمال لا يمكن أن يكون هو الجامع؛ لعدم انطباقه على الفرد الخارجي بتمامه بل على جزء تحليلي منه.

ومما تقدّم يتضح الفرق بين المبنى الأوّل والمبنى الثالث، فعلى الأوّل فرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي من حيث المتعلّق لا من حيث العلم، فالعلم الإجمالي متعلّق بالجامع، في حين إنّ العلم التفصيلي متعلّق بالواقع.

---

(١) انظر فوائد الأصول: ج٢، ص٢٣٩.

(٢) دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة: ص٥٧.

أمّا على المبنى الثالث، فالمتعلّق في العلمين – الإجمالي والتفصيلي– هو الواقع، والفرق بينهما من حيث العلم، فالعلم الإجمالي متعلّق بالواقع مبهماً مشوباً، أمّا العلم التفصيلي فهو متعلّق بالواقع بلا شوب وإبهام.

تعليق على النص

• قوله: «**ويمكن تلخيص الاتجاهات في تفسير العلم الإجمالي...**».

محاولة السيد الشهيد للجمع بين الاتجاهات في تفسير العلم الإجمالي

حاصل هذه المحاولة هو أن العلم الإجمالي يتعلّق بجامع يخترعه العقل ويرمز به إلى تمام الفرد، لا الجامع الحقيقي.

بيان ذلك: إن الصورة الكلّية المنتقشة في الذهن على قسمين:

القسم الأوّل: الصورة الكلّية المنتقشة في الذهن للجزئيات والأفراد الخارجية من أفراد الإنسان، فإن الذهن البشري يقوم بتقشير هذه الصورة، ويطرح الصفات والمميزات الخاصّة للأفراد، فتبقى صورة كلّية قابلة للانطباق على كثيرين، لكونها منتزعة من كثيرين، بناء على تصوّرات المنطق الأرسطي، ولذا يقال: إن الكلّي موجود بوجود الفرد، وإذا وُجد الكلّ وُجد الجزء.

القسم الثاني: الصورة التي يخلقها الذهن البشري نفسه، ويلبسها لما في الخارج، ويجعلها صورةً ترمز إلى كلّ فرد من الأفراد، فهذه الصورة ليست قابلة للانطباق على ما في الخارج كما في القسم الأوّل، لأنها ليست هي جزءاً مقشّراً لكل فرد، وموجودة في ضمن كلّ فرد من الأفراد، وإنما هي رمز يرمز به إلى الفرد الخارجي بقشوره.

وهذه الصورة يخلقها الذهن البشري في حالة عدم استطاعته أن يسيطر على الأفراد، فينسج حينئذ صورة بنفسه، لكي تكون رمزاً يرمز بها إلى أيّ فرد أراد، من قبيل الصورة التي يخلقها للعدم، لأن العدم لا وجود له في الخارج ولا

معنى لإتيان أفراد العدم من الخارج إلى الذهن، فلا يرد شيء إلى الذهن من الخارج لكي يقشره ويخلق منه صورة العدم الكلي، ولما لم يكن الذهن قادراً على أن يسيطر على الأفراد، خلق هذه الصورة للعدم لكي تكون رمزاً يرمز به إلى الواقع، ومثله صورة الوجود، حيث إن أفراد الوجود لم تكن تأتي إلى الذهن حسب ما يقال: (من أن الوجود في الأعيان)، بل لم يكن يأتي في الذهن، فلما لم يقدر الذهن البشري على السيطرة على أفراده، صاغ في نفسه هذا الرمز كي يرمز به إلى الأفراد.

ومن جملة هذه الصور التي يخلقها الذهن البشري هي عنوان (أحدهما) ونحوه، فعنوان (أحدهما) عنوان رمزي، وليس شيئاً ينطبق على ما في الخارج، وجزءاً من كلّ فرد، بل هو رمز لتمام ذلك الفرد بقشوره، وهذا يشبه في اللغة المشترك اللفظي، الذي هو رمز لكل واحد من المعاني بتمامه، لا لخصوص الجزء الجامع بينها، فهذا الرمز يُخلق من قبل الذهن البشري بقوّة خاصّة في الفهم البشري أودعها الله تعالى فيه ليدرك بها الأشياء.

وهنا يقال بناءً على هذا التصوّر: إنه في باب العلم الإجمالي لما لم يستطع الذهن البشري أن يسيطر على الفرد الموجود من الفردين في الخارج، ويصبّ العلم على صورته، نسج عنوان (أحدهما) وصبّ العلم على هذه الصورة التي هي رمز تصلح لأن يرمز بها إلى أيّ واحد من الفردين.

وهذا البيان لا يرد عليه شيء من الإشكالات السابقة.

أمّا عدم ورود إشكال الفرد المردّد على هذا البيان المتقدّم؛ فلأن عنوان (أحدهما) ليس فرداً مردّداً واقعاً، وإنما هو رمز يمكن أن يرمز به إلى هذا الفرد بتمامه، ويمكن أن يرمز به إلى ذاك الفرد بتمامه.

وأمّا إشكال: هل الحدّ الشخصي داخل تحت الصورة الإجمالية مردّداً أو معيّناً؟ فالأوّل غير معقول، والثاني يلزم منه انقلاب العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي.

فالجواب عنه: أننا لم نقل إنّ مصبّ العلم هو الحدّ الشخصي، بل نـدّعي أن مصبّ العلم هو عنوان (أحدهما).

وبهذا البيان يتبيّن الواقع الحقيقي للمطلب، لكـن التعـابير حولـه مختلفـة، فالبعض يعبّر عنه بالفرد المـردّد، وآخـر يعـبّر عنـه بالجـامع، وآخـر يعـبّر عنـه بالواقع.

فهذه الصورة أو الرمز يتمتّع بمرونة، حيث إنّه يمكن أن يرمـز بـه إلى هـذا الفرد، ويمكن أن يرمز به إلى ذاك الفرد، نعم لا يمكن أن يرمـز بـه إلى الفـردين معاً بنحو المجموعية، بل يرمز به إلى كلّ واحد منهما على سبيل البدل عينـاً، مـن قبيل الثوب الذي يصحّ أن يقال: إنه صـالح لأن يلبـسه كـلّ أحـد، ويـصح أن يقال: إنه لا يصلح إلا للبس فرد واحد.

وعلى هذا الأساس فإن الذي ينظر إلى مرونة هذا الرمز عبّر بالجامع، ومَـن نظر إلى الفرد المعيَّن الذي رمز إليه بهذا الرمز عبَّر بالواقع، ومـن نظـر إلى أن مـا يصلح لأن يرمز إليه هو أحد الفردين على سبيل البدل، عبَّر بالفرد المردّد.

وأمّا المراد من التعبير بالواقع فيقال: إن هذا الرمز ليس دائماً يرمز إلى الواقع المعيّن، بل في بعض الأحيان لا يرمز إلى الواقع، أي إن علم الـشخص لا يكـون متوجّهاً نحو فرد معيّن؛ لاستواء نسبة العلم إلى كلا الفردين.

بيان ذلك: المقصود بتعلّق العلم الإجمالي بـالواقع لـيس هـو كـون المعلـوم بالذات هو الواقع، فإنّ ذلك معلوم بالعرض، والمعلوم بالـذات ثابـت في أفـق النفس، وكذلك ليس المقصود بتعلّق العلم الإجمالي بالواقع: أن المعلوم بالذات، دائماً يوجد في الخارج ما يطابقه من معلوم بالعرض الذي قد يكون أيضاً جهـلاً مركباً، فلا يوجد فرد معيَّن في الخـارج يطـابق المعلـوم بالـذات تفـصيلاً، وإنـما المقصود بتعلّق العلم الإجمالي بالواقع هو بيان ضيق الصورة المعلومـة بالـذات، وأنها بمقدار الواقع، ومن الواضح أن انتفاء الواقع لا يوجب سـعة في الـصورة

المعلومة بالذات، ولذا يقال في العلم التفصيلي بلا إشكال: إنه متعلّق بالواقع، في قبال تعلّقه بالجامع ولو لم يكن المعلوم موجوداً في الخارج أصلاً، لأن الصورة المعلومة بالذات لا تتّسع بعدم المعلوم بالذات، وكذلك الحال في العلم الإجمالي، فالصورة المعلومة إن لم ترمز إلى فرد معيَّن في الواقع، إمّا لعدم وجوده أصلاً، أو لكون نسبتها إلى الفردين على حدّ سواء، فهذا ليس توسعة في تلك الصورة، كما لو عُلم محالاً بالجامع فقط، وإنما هي باقية على حالها من الضيق.

ولا يخفى أن ما قدمناه من تخريج كلام المحقّق العراقي على أساس الصورة التي يصوغها العقل البشري، وإن كان المحقّق العراقي نفسه يقصد أكثر من ذلك، لأنه قُدِّسَ سِرُّهُ لا يدّعي فقط ضيق الصورة المعلومة بالذات، بل يدعي أيضاً انطباق هذه الصورة الضيقة المعلومة بالذات، على أحد الفردين المعيّن في الواقع والمجهول عندنا، ولذا فهو يرى أن امتثال أحد الفردين لا يكفي، لعدم إحراز كونه هو المطابق للمعلوم بالإجمال[1].

• قوله: «**المبنى القائل بأن العلم الإجمالي علم تفصيلي بالجامع مقترن بشكوك تفصيلية بعدد أطراف ذلك العلم**».

جواب السيد الشهيد لمدّعى الاصفهاني

يقيم الأصفهاني قُدِّسَ سِرُّهُ برهاناً على هذا المدعى، ويرى السيد الشهيد أنّه يمكن أن نقيم صورة برهان أيضاً في قبال هذا البرهان، وهي أننا وإن كنا نعلم بوجود الجامع في المسجد، لكننا نعلم أيضاً بشيء زائد على هذا، إذ إننا عرفنا في المنطق أن الجامع لا يوجد إلّا في ضمن خصوصية الفرد ولا يوجد مستقلاً عن الأفراد، فنعلم لا محالة أن هذا الجامع ليس باستقلاله موجوداً في المسجد، بل مع خصوصية، فقد تعدى علمنا من الجامع إلى خصوصية زائدة، ثم ننقل

---

(١) انظر: مباحث الأصول: ق٢، ج٤، ص٢٦.

الكلام إلى تلك الخصوصية الزائدة التي تعلّق بها العلم، فنقول: إنّها أيضاً إمّا جامع أو جزئي، فإن فرض جامعاً أعدنا البرهان وقلنا: إنّه لا يوجد إلا في ضمن خصوصية، وهكذا فلابدّ أن ينتهي الأمر إلى الفرد؛ لاستحالة التسلسل، فالعلم يتعلّق بالفرد لا بالجامع، وكأن ما ذكره المحقّق الاصفهاني من أننا نعلم مضافاً إلى الجامع بأن هذا الجامع ليس غير زيد وعمرو، علاج لهذا المطلب، أي زاد من العلم شيء زائداً على الجامع، لكن هذا الشيء الزائد إذا كان بنفسه جامعاً كليّاً، بما ذكرناه من البرهان من أننا نعلم بأن الجامع لا يوجد إلا مع التعيين في ضمن الفرد والانطباق عليه، فلابدّ من انتهاء الأمر إلى تعلّق بالفرد.

ولا يكفي أن يقال: إننا نعلم بالجامع مفروغاً عن انطباقه، أي نعلم بأنه وجد الجامع منطبقاً على الفرد.

فإنّه يقال: أننا نعيد الكلام في هذا الانطباق المعلوم فنقول: هل نعلم بجامع الانطباق أو بانطباق معيّن. فإن علمنا بانطباق معيّن، فقد آل الأمر إلى تعلّق العلم بالفرد، وإن علمنا بجامع الانطباق أعدنا برهان: العلم الجامع لا يوجد إلا في ضمن الفرد.

فهرس المصادر

١. أجود التقريرات، تقرير بحث النائيني ، للسيد الخوئي، الطبعة الثانيـة، ١٣٦٨ ش، منشورات مصطفوي- قم.

٢. أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، الطبعة الأولى، ١٤١٤هــ - ١٩٩٣ م دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

٣. الأصول العامة في الفقه المقارن، محمد تقي الحكيم، مؤسـسة آل البيـت عليهم السلام للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م.

٤. الأمالي، الشيخ المفيد، تحقيق: حسين الأستاذ ولي، علي أكـبر الغفـاري، الطبعة: الثانية، سنة ١٤١٤ هـ، دار المفيد للطباعـة والنـشر والتوزيـع، بيروت - لبنان.

٥. الإمام الصادق والمذاهب الأربعة، الشيخ أسد حيدر، بيروت.

٦. أنوار الهداية، روح الله الخميني، المتوفى (١٤١٢ هـ) الطبعة الأولى، قم، مؤسسة تنظيم نشر آثار الإمام الخميني، ١٣١٤ هـ.

٧. إيضاح الفوائد، ابن العلامة، تعليق: السيد حسين الموسوي الكرمـاني، الشيخ علي پناه الإشتهاردي، الشيخ عبد الرحيم البروجردي، الطبعـة الأولى، ١٣٨٧هـ، المطبعة العلمية، قم.

٨. بحوث في علم الأصول، تقريرات الشيخ حسن عبـد الـساتر، الطبعـة الأولى، ١٤٢٨هـ، قم المقدسة.

٩. بحوث في علم الأصول، مباحث الحجج والأصـول العمليـة، الـسيد

محمود الهاشمي، تقريراً لأبحاث الشهيد السعيد السيد محمد باقر الصدر، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ط٢، ١٩٩٧م.

١٠. تاج العروس، الزبيدي، محمد رضا، تحقيق علي شيري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، بيروت- لبنان.

١١. تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧ م، دار الكتب العلمية، بيروت — لبنان.

١٢. تحف العقول، ابن شعبة الحرّاني، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.

١٣. تعليقة المحقق الخراساني على الرسائل، مكتبة بصيرتي.

١٤. تعليقة على الحلقة الثالثة، السيد محمود الهاشمي، إسماعيليان، الطبعة الثانية ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

١٥. تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث بقم المشرفة.

١٦. تهذيب الأحكام في شرح المقنعة للشيخ المفيد رضوان الله عليه، تأليف شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي المتوفى ٤٦٠ هـ ، حقّقه وعلّق عليه سيّدنا الحجّة السيد حسن الموسوي الخرسان ، دار الكتب الاسلامية، طهران.

١٧. التوحيد، الشيخ أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه (الصدوق)، تعليق السيد هاشم الحسيني الطهراني، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم.

١٨. الحدائق الناضرة، المحقّق الشيخ يوسف البحراني، تحقيق وتعليق: محمد تقي الإيرواني، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم المقدسة.

١٩. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين محمد الشيرازي، ١٣٨٣ هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان.

٢٠. الحلقة الأولى، السيد الشهيد، مجمع الفكر الإسلامي، مؤسسة إسماعيليان، قم.

٢١. الحلقة الثانية، دار الكتاب، الطبعة الثانية، ١٤٠٦ هـ، بيروت – لبنان.

٢٢. دراسات في علم الأصول، للسيد الخوئي، تقرير علي الشاهرودي، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.

٢٣. درر الفوائد، العلّامة آية الله العظمى الشيخ عبد الكريم الحائري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم المقدسة، تحقيق الشيخ محمد مؤمن القمي، الطبعة الخامسة.

٢٤. ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، الشهيد الأوّل، محمد بن جمال، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤١٨ هـ.

٢٥. رجال النجاشي، النجاشي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة، الطبعة الخامسة، ١٤١٦ هـ.

٢٦. الرسائل الرجالية، لأبي المعالي محمد بن محمد ابراهيم الكلباسي، تحقيق: محمد حسين الدرايتي، دار الحديث للطباعة والنشر، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ.

٢٧. رسائل المرتضى، السيد علم الهدى، تقديم: السيد أحمد الحسيني، إعداد: السيد مهدي الرجائي، ١٤٠٥هـ، مطبعة سيد الشهداء، قم.

٢٨. رسائل فقهية، الشيخ الأنصاري، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ

الأعظم، الطبعة الأولى، ربيع الأوّل ١٤١٤هـ، المطبعة: باقري، قم، الناشر: المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري.

٢٩. الرسالة العددية للشيخ المفيد، نقلاً عن معجم رجال الحديث، السيد الخوئي، الطبعة الخامسة، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

٣٠. الرسالة، الشافعي، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، نشر المكتبة العلمية، بيروت - لبنان.

٣١. السرائر، ابن ادريس الحلي، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة.

٣٢. عدّة الأصول الفقه، الشيخ الطوسي، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ، المطبعة: ستارة، قم.

٣٣. غنية النزوع، ابن زهرة الحلبي، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، إشراف: جعفر السبحاني، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ، مؤسسة الإمام الصادقعليه السلام، قم.

٣٤. فرائد الأصول، الشيخ الأنصاري، إعداد: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ، نشر مجمع الفكر الإسلامي.

٣٥. فوائد الأصول، الميرزا النائيني، تقرير: محمد علي الكاظمي، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

٣٦. الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى المحقّقة، ١٤١٥هـ.

٣٧. الفوائد الرجالية، السيد بحر العلوم، تحقيق وتعليق: محمد صادق بحر العلوم، حسين بحر العلوم، مكتبة الصادق، طهران، الطبعة الأولى،

١٩٨٤م.

٣٨. الفوائد المدنية للمحدث الاستر آبادي، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، قم المقدسة.

٣٩. القواعد الفقهية، محمد حسن البجنوردي، تحقيق: مهدي المهريزي، محمد حسين الدرايتي، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ، نشر الهادي، قم.

٤٠. الكافي، الشيخ الكليني، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الخامسة، ١٩٨٤ م.

٤١. كتاب الأمّ، للشافعي، الطبعة الثانية: ١٤٠٣هـ-١٩٨٣ م، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

٤٢. كتاب الصلاة، الميرزا النائيني، تقرير الكاظمي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

٤٣. كفاية الأصول، المحقق الخراساني، مؤسسة أنصاريان، قم المقدسة، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٤٤. لسان العرب، ابن منظور الإفريقي، نشر أدب الحوزة، قم ، ١٤٠٥هـ.

٤٥. مائة قاعدة فقهية، المصطفوي محمد كاظم، الطبعة الثالثة المنقّحة، ١٤١٧هـ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

٤٦. مباحث الأصول، السيد كاظم الحائري، تقريراً لابحاث آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر، الناشر: المؤلّف، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

٤٧. المباحث الأصولية، الشيخ إسحاق الفياض، مطبعة شريعت، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٤٨. المباحث المشرقية، الفخر الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، تحقيق

محمد المعتصم بالله البغدادي؛ الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ، منشورات ذوي القربى.

٤٩. مباني الاستنباط، من تقريرات بحث سماحة آية الله العظمى السيد أبي القاسم الخوئي، تأليف السيد أبي القاسم الكواكبي، منشورات العزيزي، قم - إيران.

٥٠. مجمع البحرين، الشيخ الطريحي، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ.

٥١. محاضرات في أصول الفقه، السيد الخوئي، تقرير: الشيخ إسحاق الفيّاض، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ.

٥٢. مختار الصحاح، الرازي، ضبط وتصحيح: أحمد شمس الدين، الطبعة الأولى: ١٤١٥هـ - ١٩٩٤ م، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

٥٣. مختصر المعاني، التفتازاني، مسعود، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ، دار الفكر، قم.

٥٤. مصباح الأصول، السيد الخوئي، تقرير السيد محمد سرور الواعظ البهسودي، مكتبة الداوري، قم ، الطبعة الخامسة، ١٤١٧ هـ.

٥٥. المعتبر في شرح المختصر، المحقق نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن الحلي، تصحيح عدّة من الأفاضل، إشراف: ناصر مكارم شيرازي، مؤسسة سيد الشهداء (عليه السلام)، قم، ١٤١٣هـ.

٥٦. معجم ألفاظ الفقه الجعفري، فتح الله أحمد، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م، مطابع المدوخل، الدمام.

٥٧. مفردات غريب القرآن، الراغب الاصفهاني، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ، دفتر نشر كتاب، إيران.

٥٨. مقالات الأصول، المحقق العراقي، تحقيق: الشيخ مجتبى الموحدي، السيد منذر الحكيم، الطبعة الأولى المحققة،١٤٢٠هـ، مجمع الفكر الإسلامي، قم المقدسة.
٥٩. من لا يحضره الفقيه، أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه (الصدوق)، تعليق علي أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرسين للحوزة العلمية بقم، الطبعة الثانية.
٦٠. منتقى الأصول، السيد محمد الروحاني، مطبعة الهادي، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ.
٦١. منتهى الأصول، حسن بن علي أصغر الموسوي البجنوردي، المتوفى ١٣٧٩ .
٦٢. نهاية الأفكار، المحقق العراقي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة، ١٤٠٥هـ.
٦٣. نهاية الدراية في شرح الكفاية الشيخ محمد حسين الغروي الأصفهاني، تحقيق: رمضان قلي زاده المازندراني، انتشارات سيد الشهداء عليه السلام، قم، ١٩٩٥ م.
٦٤. الهداية، الشيخ الصدوق، تحقيق: مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
٦٥. وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، محمد بن الحسن الحر العاملي، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ١٤١٤ هـ، قم المقدّسة.
٦٦. وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول، تقرير بحث الأصفهاني، بقلم الميرزا حسن السيادتي السبزواري؛ تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة.

فهرس الكتاب

التمهيد

الوظيفة العملية في حالة الشك

الوظيفة في حالة الشك البدوي

الوظيفة في حالة العلم الإجمالي